MARCELLO
ZANATTA

Storia della filosofia antica

Le origini del pensiero occidentale e il suo affascinante sviluppo nei secoli: una ricostruzione completa e aggiornata della filosofia antica dai presocratici ai sofisti, da Platone e Aristotele alle filosofie epicurea e stoica, dallo scetticismo ai neoplatonici. Appoggiandosi agli studi critici più recenti, Marcello Zanatta unisce il rigore scientifico delle spiegazioni a un taglio agile ed essenziale, offrendoci così un testo chiaro e stimolante, prezioso strumento di studio e lettura appassionante.

Attraverso l'esame delle grandi figure e dei temi fondamentali del pensiero antico, questa *Storia* porta alla luce le connessioni che legano lo sviluppo delle più importanti dottrine dell'antichità, facendoci scoprire, allo stesso tempo, le radici profonde del pensiero contemporaneo.

Marcello Zanatta è professore ordinario di Storia della filosofia antica presso l’Universit della Calabria. Specialista di Aristotele, si è occupato anche dello stoicismo antico e nuovo, nonché della retorica giudiziaria alle soglie dell’era romana. Tra i suoi libri: *Introduzione alla filosofia di Aristotele* (BUR 2010), *Sapienza e filosofia prima in Aristotele* (2010), *La ragione verisimile* (2006).

MARCELLO
ZANATTA

Storia della filosofia antica

A Gustavo Bontadini,
in memoria

Introduzione

La stesura di queste pagine nasce da una duplice esigenza.

Una, didattica: è sembrato opportuno offrire agli studenti dei corsi di filosofia antica una presentazione organica e completa delle linee basilari della materia – quanto all'informazione sugli specifici contenuti dottrinali e al loro

sviluppo storico –, ma al tempo stesso contenuta in un numero di pagine tale da poterla facilmente ritenere e, soprattutto, unitariamente abbracciare. Sarebbe stato facile e, tutto sommato, comodo riempire pagine e pagine con lunghe citazioni delle opere dei filosofi trattati e persino degli studi critici prescelti a guida esegetica. Ma questo avrebbe costituito, quanto meno, una poco formativa confusione tra ciò che sono il manuale,

l'antologia e l'antologia della critica, nella consapevolezza che, importantissime tutte e tre le cose, ciascuna adempie però la propria, specifica funzione – didattica e culturale – là dove sappia salvaguardarla dall'ibrido con quella delle altre. Si è così preferito riassumere, o – meglio – indicare i temi portanti dei luoghi basilari dei pensatori e la loro connessione logica piuttosto che riportare per lunghe pagine i luoghi stessi.

Parimenti, si è scelto di

indicare, almeno nei casi più importanti, quali sono state le linee dominanti della critica storica, anziché testimoniarle con ampie citazioni.

Le stesse indicazioni dei luoghi, apposte tra parentesi nel testo, sono state per lo più limitate ai soli punti in cui sono sembrate indispensabili, riducendole molte volte allo strettissimo necessario, altre volte redigendole con maggiore dovizia. Si è invece puntato al massimo sulle articolazioni e sulle

connessioni tra i diversi momenti del pensiero di un filosofo o di una «scuola» filosofica, che si sono sempre presentati in un'ottica storiografica nella quale il nuovo non viene registrato come giustapposizione, ma essenzialmente come approfondimento e sviluppo di una dottrina di fronte a fatti di decisiva importanza culturale.

Proprio in funzione di questa specificità del lavoro, che intende esporre direttamente il pensiero «filosofico» degli

Antichi, da una parte si è di proposito evitato di presentarne lo svolgimento in un serrato intreccio con quello di altri campi della cultura antica – la scienza, le arti, la poesia, la storia e così di seguito –: non perché quest’intreccio non sia possibile o non sia esistito, ma perché il soffermarvisi è più proprio di una storia complessiva della civiltà che non di una storia degli aspetti determinatamente filosofici da essa elaborati; dall’altra, si

sono limitate anche le notizie biografiche degli autori, ponendole in nota e indicando solamente i dati essenziali.

In linea con la fisionomia complessiva del libro, si è parimenti evitato di appesantirlo con la redazione di bibliografie, nella convinzione che esse sono utilissime laddove si debba avviare il piano di una ricerca, ma assai meno quando semplicemente si debbono esporre le linee di base di una filosofia. Ciò non significa che

non si sia costantemente cercato di appoggiare l'informazione, sempre presentata con riferimento ai testi, agli studi critici più aggiornati, dei quali si è costantemente tenuto conto. Alcuni di essi (si pensi, a puro titolo d'esempio, alle recenti acquisizioni nel campo della storiografia aristotelica, con la rivalutazione del metodo dialettico impiegato dallo Stagirita e la prospettazione del suo pensiero in termini che ben poco fanno credere alla

costruzione di un sistema) hanno portato vere e proprie «svolte» nella comprensione di un filosofo. Ond'è che la loro utilizzazione può aver conferito al presente lavoro un carattere di novità rispetto a certe posizioni assunte dalla manualistica corrente.

Anche in rapporto allo specifico del pensiero filosofico antico, questa trattazione è ben lungi dal coprirne l'intera vastità, né è stata ideata con un tale scopo «enciclopedico», bensì con quello di offrire una

presentazione – rigorosa e aggiornata – delle sue linee maestre, attraverso, innanzitutto, l’esame dettagliato dei filosofi. Da qui l’ampio spazio dato alle figure eminenti dei pensatori rispetto a quello, più modesto, riservato alle presentazioni generali dei periodi. Le traduzioni impiegate nelle brevi citazioni sono per lo più quelle in uso e quelle più recenti (eccezione, la versione leopardiana del *Manuale* di Epitteto, per il valore letterario

dell’opera), ma in alcuni casi si è preferito approntarne di nuove.

La seconda esigenza è di natura scientifica. Si è creduto, infatti, che una storia della filosofia antica non potesse prescindere, quanto alla sua impostazione complessiva e ai suoi orientamenti generali, dal confronto con le istanze che alla storiografia vengono offerte dagli attuali indirizzi filosofici. È questa un’esigenza che nell’organizzazione concettuale del presente lavoro

si è avvertita vivissima, ma non nei termini – francamente banali e poco apprezzabili – di un semplice adeguamento alla «novità» filosofica, sibbene come accertamento della capacità della coscienza filosofica del nostro tempo, in alcune sue preminenti espressioni, di appropriarsi del passato. Si tratta di essere consapevoli della storicità del giudizio storiografico, ossia del fatto che ricostruire storiograficamente è inevitabilmente un

interpretare, per cui nessuna ricostruzione è «obiettiva» e, per dir così, asettica, ma «sa» della precomprensione a partire da cui accosta il materiale, lo vaglia e lo seleziona giudicandolo. Ma proprio di questo si deve avere consapevolezza e non contrabbandare la propria precomprensione per criterio totalizzante e assoluto di valutazione storica di un pensiero. In fondo, a ben vedere, come certe interpretazioni, improntate

allo spirito della Seconda Internazionale, risultavano odiose per il loro riporre il criterio di valore di un pensiero nella sua capacità di sospingere le masse a riscattarsi dalle vessazioni di una mortifera struttura economica di potere, così – in tutta franchezza – risultano fastidiose quelle ricostruzioni della filosofia antica che ne commisurano la positività e la bontà al grado in cui essa abbia saputo istituire o preconizzare lo spirituale. In

questo lavoro si è categoricamente evitato un tale criterio.

* * *

La terza edizione di questo saggio appare a distanza di quindici anni dalla prima.

Rispetto alle precedenti essa presenta un sostanziale carattere di unità e al contempo un aspetto nuovo.

L'aspetto nuovo è dato dal rifacimento per intero dei capitoli sullo scetticismo e sul

neoplatonismo, questo secondo redatto con il massiccio contributo di Giuseppe Armogida, studioso perspicace e profondo di questa fase della filosofia.

Il carattere di unità e di continuità rispetto alle precedenti edizioni è innanzitutto manifesto dalla presentazione totalmente invariata del pensiero degli altri filosofi: dai Presocratici ai Sofisti e Socrate, da Platone e Aristotele alle filosofie epicurea e stoica. Si tratta,

com’è evidente, della *pars potior*, in termini quantitativi e cronologici, del pensiero antico.

Ma l’unità e la continuità sono altresì specificate dal medesimo criterio redazionale che ha sorretto la scrittura anche delle due parti nuove. Anche nella strutturazione di esse si è inteso mantenere l’esposizione sul piano del «profilo storico» che caratterizza quella della parti «antiche». Si è, cioè, voluto ottemperare al contempo a due

esigenze: a quella di dare costante documentazione dei contenuti teorici presentati (a partire dal continuo riferimento al luogo dell'opera o della fonte), così da mantenere l'esposizione a quel livello di scientificità che compete a un manuale destinato agli studenti dei corsi universitari; e a quella dell'essenzialità nella ricostruzione delle dottrine. Un'essenzialità che si è inteso perseguire presentando le dottrine stesse nel modo più

aderente possibile ai testi e marcando la consequenzialità delle loro linee di sviluppo, ma senza diffondersi in lunghe citazioni e in altrettanto ampie presentazioni di percorsi interpretativi, nella ribadita convinzione che altra cosa è l'esposizione di una filosofia, altra l'antologia dei testi filosofici e altra ancora la storia della storiografia filosofica.

Come e fino a che punto queste pagine siano fedeli ai loro intendimenti, giudicherà il

lettore. Dal canto suo, l'autore sente il dovere di esprimere un vivo ringraziamento a tutti coloro che ne hanno sollecitato la stesura e a quanti lo hanno generosamente assistito nell'esecuzione, con preziosi suggerimenti e con ancor più preziose critiche.

Milano, novembre 2012

Indice delle sigle

Ad Her.	=	Epicuro, *Epistola a Erodoto*
Ad Men.	=	Epicuro, *Epistola a Meneceo*
		Epicuro,

Ad Pyt.	=	*Epistola a Pitocle*
Adv. Math.	=	Sesto Empirico, *Adversus mathemathicos*
Anal. Prior.	=	Aristotele, *Analitici primi*
Anal. Post.	=	Aristotele, *Analitici secondi*
		Aristotele,

Cat.	=	*Categorie*
D.K.	=	*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz, 12 unveränderte

Auflage, Weidmann, Dublin-Zürich 1966

D.L.	=	Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*
De stoic. rep.	=	Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*
De an.	=	Aristotele, *De anima*

De int.	=	Aristotele, *De interpretatione*
De part. anim.	=	Aristotele, *De partibus animalium*
De rer. nat.	=	Lucrezio, *De rerum natura*
Decl.	=	F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese

	1966
Diatr.	= Epitteto, *Diatribe*
Eth. Nic.	= Aristotele, *Ethica nicomachea*
G.*V.*	= Epicuro, *Gnomologio vaticano*
Leg.	= Platone, *Leggi*
	Epicuro,

M.C.	= *Massime capitali*
Man.	= Epitteto, *Manuale*
Mem.	= Senofonte, *Detti memorabili*
Metaph.	= Aristotele, *Metafisica*
Phys.	= Aristotele, *Fisica*

Pol.	=	Aristotele, *Politica*
Resp.	=	Platone, *Repubblica*
Rhet.	=	Aristotele, *Retorica*
S.V.F.	=	*Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit J. Von Arnim, editio stereotypa, 4

voll., Stuttgart, Teubner 1967

Schi. pir.	=	Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*
Strom.	=	Clemente Alessandrino, *Stromata*
Top.	=	Aristotele, *Topici*

Us.	=	*Epicurea*, edidit Hermannus Usener, edizione anastatica, Roma, L'Erma di Bretschneider 1963
Var. hist.	=	Eliano, *Varia historia*

Avvertenza

Le parti concernenti la presentazione generale del neoplatonismo, il pensiero di Plotino e quello di Porfirio sono state interamente redatte da Giuseppe Armogida. La parte relativa ad Ammonio Sacca è il risultato di una redazione congiunta di Giuseppe Armogida e Marcello Zanatta.

1

Il pensiero presocratico

Il passaggio dal mito al logos e la ricerca del principio

La filosofia è creazione dello spirito umano che non s'accompagnò al sorgere delle civiltà. Geograficamente, nacque in una piccola regione del mondo, la Magna Grecia,

mentre in parti diverse del globo terrestre erano fiorenti altre culture, ben più antiche di quella dalla quale emerse, per le quali non è possibile parlare di «filosofia», se non con una proiezione di categorie a esse del tutto estranee. Cronologicamente, nella stessa Grecia la filosofia si affacciò quando già si erano avvicendate importanti forme di organizzazione civile, con i loro correlati etici, artistici, religiosi, mitologici e via seguitando. Almeno due, nel

tempo: quella micenea, più arcaica, e quella omerica. Né può propriamente dirsi che il sorgere della filosofia cancellò il mondo spirituale dal cui seno emerse, quasi in una sorta di percorso evolutivo dall’andamento lineare in cui il nuovo elimina il vecchio. Al contrario la sfera del prefilosofico perdurò, con il suo vocabolario e i suoi nuclei tematici, vivendo a fianco della filosofia e intrecciando, anzi, con essa anche una rete di reciproche relazioni. Eppure

con la nascita della filosofia un nuovo orizzonte categoriale venne a prodursi, destinato a inglobare quello prefilosofico, a trasformarlo radicalmente dall'interno fino a piegarlo alle proprie strutture, ad assoggettarlo e interpretarlo secondo le proprie forme di pensiero. Operazione di autentico imperio culturale, scandita nei termini della riduzione dell'altro all'identico, come hanno vieppiù messo in chiaro gli studi sul pensiero simbolico, a partire da Creuzer,

e ben più efficace del semplice eliminare e sostituire. A essa è da ascrivere l'imporsi della filosofia sul mito: se non come causa, almeno come sintomo ed espressione eloquenti. Un successo che chiama peraltro in campo la potenza incomparabilmente maggiore, rispetto al mito, di quello che fu il tratto saliente e il momento per molti aspetti caratterizzante del nuovo orizzonte categoriale dischiuso dalla filosofia: il *logos*. Tanto che la genesi della filosofia

stessa fu indicata dalla storiografia ufficiale come passaggio, per l'appunto, dal mito al *logos* – ancorché questo termine rappresenti la parola-chiave di uno soltanto dei pensatori dell'origine: Eraclito. Ma si tratta di chiarire la semantica dei concetti posti in campo, giacché il loro significato storico, ossia la sfera delle loro referenze connotative, non è affatto scontato.

Una certa storiografia dai riconoscibili tratti

marcatamente idealistici ha visto nel mito un'assenza di verità, una semplice narrazione dai contenuti fantastici e dai toni favolistici che poteva, sì, tratteggiare comportamenti paradigmatici, atti a fornire a un'umanità ancora ignara del pensiero logico, precetti etici e modelli pedagogici; ma priva di valore obiettivo e di riferimenti «reali» e che per questo dovette essere presto soppiantata dall'avvento della «ragione» e del «pensiero». Gli dèi, ma

soprattutto gli eroi d’Omero esprimevano – miticamente – siffatti modelli: certi tipi umani: lo sdegnoso (Achille), il saggio (Nestore), l’astuto (Odisseo), la moglie fedele (Penelope, Andromaca), quella infida e scatenatrice di mortali contese (Elena), il buon re (Priamo, forse anche Agamennone), il traditore dell’ospite (Paride), ecc. Ma si tratta di modelli disegnati in una materia arazionale e adatti a colpire con le loro forme icastiche, onde essere

più facilmente ritenuti, un’umanità, per così dire, ancora bambina. Il passaggio dal mito al *logos* si configurava pertanto come passaggio dalla non-verità alla verità.

Allo stato attuale degli studi un’esegesi siffatta del mito è inaccettabile. In particolare è inaccettabile l’univocità del modello di «verità» che vi soggiace e al quale il mito stesso è ricondotto, senza prendere atto, invece, che esso possiede una verità propria, perché ha modalità autonome

di espressione e di organizzazione dell'esperienza. Mito è infatti la narrazione di un accadimento importante nell'ordine dell'esistere, sia umano che cosmico, la quale si propone come *per sé* plausibile e vera. Per sé, s'è detto: ossia senza necessità alcuna di esibire le ragioni del suo essere tale, vale a dire di giustificare o «fondare» quel che dice. Le basta narrarlo, giacché il racconto è pregno della cosa: dal momento che la parola del mito non è affatto un semplice

segno che convenzionalmente vi rimanda, ma parte integrante della cosa stessa, una sua dimensione o una sua qualificazione reale, al pari del colore, del sapore, del peso e della densità. In questo ne è «simbolo» o segno simbolico, in rapporto di solidale unità con essa e con essa costituente un intero di cui ciascuna delle due parti – la parola e la cosa – sono costitutivamente connesse da un necessario, vicendevole rimando. Com'è, per l'appunto, per le parti di una tavoletta

spezzata, la quale non a caso costituisce il significato storico originario del termine «simbolo». Attraverso il suo dire simbolico, il mito narra dunque gli eventi decisivi dell’esistenza umana e del mondo senza dover dare conto della verità di quel che va enunciando: la nascita e la morte, il dolore e la gioia, l’odio e l’amore, il ciclo delle stagioni, della fertilità e della vita, la semina, il raccolto, le piogge, il sorgere e il tramontare delle stelle sono

mostrati nel loro senso da una narrazione che «di per sé» li presentifica. Non soltanto, ma è narrazione di eventi «reali», non fantastici o favolistici. Il poeta che dice la presenza della ninfa divina nella fonte d'acqua zampillante, o il flagello di Zeus nel fulmine che percuote, dice ciò che agli occhi dell'umanità alla quale egli presta la voce è un'evidenza indubitabile, una certezza e una «realtà». Il dio è lì: realmente, effettivamente, in quello zampillo e in quel

balenare della folgore. E così, che Ulisse nel suo peregrinare abbia incontrato Nausica nella terra dei Feaci o abbia ordito il tranello del cavallo nella guerra di Troia, sono per il pensiero mitico e simbolico memoria di «evidenze», ossia presentificazioni, nella parola poetica che rammemora, di realtà certe. E anche per questo possono proporsi in funzione esemplare.

Ebbene, la filosofia nacque quando, per un mutato atteggiamento di fronte al

mondo, non si prestò più fede a questo modo di prenderne consapevolezza. Si mise allora in dubbio la pertinenza del semplice, mitico narrare in ordine all'espressione del vero e si sollevarono riserve circa il suo dire cose «reali», avvertendone non tanto la falsità, almeno in prima istanza, quanto invece l'inaffidabilità, l'insicurezza, l'assenza di garanzia. Un mondo veniva così spezzato per dar vita a un altro. In luogo della narrazione scandita

dalla parola simbolica si richiese la *prova* di quel che veniva detto, intesa al contempo come «ragione» dell’attendibilità del discorso e come «fondamento» dello stato di cose in esso enunciato. Tra le due determinazioni sussiste una corrispondenza strettissima, giacché la *giustificazione* della verità del discorso è proprio la sua capacità di enunciare *ciò che giustifica* lo stato di cose portato all’espressione. Se infatti un discorso è vero

perché dice ciò che è, ossia adegua l'oggetto della sua intenzione, la *giustificazione* della sua veridicità, vale a dire la garanzia del suo essere tale, è data dall'enunciare *ciò che garantisce* che le cose sono nello stato in cui sono e in cui, anzi, non possono che essere. Ora, lo «stato di cose» che la filosofia, fin dai suoi albori, prese a oggetto e che interessò il suo dire fu l'*esistente in quanto tale*, ossia nella sua *totalità*. Come infatti ha posto in chiaro Aristotele all'inizio

del quarto libro della *Metafisica*, l'intero è propriamente il campo dell'attenzione filosofica, la dimensione che caratterizza la filosofia nella specificità del sapere che le è proprio e che, dunque, la distingue dai saperi delle scienze. E senza alcun dubbio fu questo l'ambito al quale essa si rivolse nel momento aurorale.

Ricercare la giustificazione della totalità dell'esistente, quanto all'essere ciò che è e così com'è, per i filosofi

dell'origine equivalse a ricercarne l'*arché*, termine che significa sia il «principio» che il «fondamento», o meglio: il principio in quanto fondamento e assieme il fondamento in quanto principio. Nella prima determinazione, come chiaramente traspare dall'idea di *fundum* dalla quale deriva il suo etimo, è espressa l'idea di stabilità, di saldezza, d'indefettibilità. Il fondamento è pertanto quell'ente che, essendo in sé saldo, garantisce

l’essere degli altri enti, fornendo come il punto d’appoggio e l’ancoraggio del loro sussistere non meno che delle loro modalità d’esistenza. Dove è chiaro che in tanto può questo in quanto ha saldezza in se medesimo, non riposa, cioè, su alcunché d’altro, ma è sussistente in se stesso e per se stesso. E poiché le cose o gli enti sono soggetti a mutamento, in quanto entrano nell’esistenza e vi tramontano, al tempo del loro dissolversi, un modo d’intendere l’atto del

fondare e il fondamento – non l’unico, si badi, ma quello che esperirono i pensatori dell’origine e che caratterizza in senso specifico il tenore della loro speculazione – fu di pensare, rispettivamente, il primo come «dare origine» e il secondo come l’ente dal quale tutti gli altri derivano, vale a dire come «principio». In questo preciso senso si scandisce l’equazione tra principio e fondamento, espressa dall’*arché*.

In questa nozione prese così

concreta forma l'esigenza di «dare ragione» alla quale si lega la genesi della filosofia. Un dare ragione che, come ora può apparire più chiaramente, riguarda il discorso che dice la totalità dell'esistente – e che perciò risulta garantito nella verità del suo dire – in quanto riguarda la ragione della totalità stessa delle cose, ossia il loro prinpipio-fondamento. Il dire il principio-fondamento sancisce perciò la ragione della verità del discorso.

Un tale «dar ragione»

caratterizza il *logos* dell'origine della filosofia. Si tratta di un termine nella cui sfera denotativa s'attesta una pluralità di determinazioni, tutte unitariamente raccolte intorno a quella ora detta e che indica sia il discorso sicuro e vero, perché esibisce la ragione del suo dire, sia il principio-fondamento, sia ancora la legge che regola il divenire delle cose, determinandone le modalità e così ritmando, a partire dal principio-fondamento, la struttura del

reale. Va inoltre precisato che il *logos* in quanto discorso non fu avvertito come un dire umano, nel senso di una elaborazione o di una produzione dell'uomo, dovuta alla sua capacità, sibbene come la voce stessa dell'essere, che esibisce la sua struttura e il suo fondamento; ossia, con più esattezza: come il portarsi alla parola dello steso esistente in totalità, che in tal modo – nel *logos* per l'appunto – si presenzia nella sua verità. Ecco perché il *logos* fu avvertito

come «divino», al pari dell'*arché*. Qualificazione che certamente si riconduce agli dèi del mito (il quale, come si vede, non viene affatto cancellato dalla filosofia) per quanto riguarda quelle idee di eternità e di immortalità che connotano in senso essenziale il dio, ma che se ne distanzia per il carattere del tutto spersonalizzato di cui ora si connota, a differenza dell'immortalità degli dèi, e – soprattutto – per essere pensata in funzione del

fondare.

Tutto ciò non è affatto in contrasto col significato di «raccoglimento» che, a partire da Heidegger, si è voluto accentuare nel termine *logos*, significato che, anzi, ne mette in luce una particolare dimensione. Il filosofo ha indicato nel raccogliere del *logos* un tener custodito e serbato. Ora, ciò che dà saldezza e ancoraggio raccoglie unitariamente in sé quel che vi si radica, serbandolo nell'essere così come nella

verità del suo venire a manifestazione. Sotto il profilo del raccoglimento espresso dal *logos*, il fondare si precisa pertanto nella valenza dell'unificazione e il problema dell'origine, ossia della provenienza delle cose dal fondamento-principio, assume la fisionomia del rapporto tra l'uno e i molti, venendo con ciò in primo piano la questione del modo in cui va concepita l'unità del fondamento-principio. Si tratta di un uno-tutto, ove unità significa

unicità, oppure si tratta di alcunché d'indivisibile, essendo l'uno, in un suo senso, ciò che non ammette divisione? Come ci apprestiamo a vedere, entrambe le soluzioni furono esperite dai pensatori dell'origine, quei filosofi che la tradizione ha indicato come presocratici.

La «physis»

Riferendosi ai Presocratici, Aristotele usa il termine «physiologoi», che

letteralmente significa «studiosi della physis». E in effetti questi pensatori non soltanto scrissero quasi tutti, come risulta dalle testimonianze dossografiche, dei περὶ φύσεως, in versi, ma – ciò che più interessa – fecero della *physis* il tema specifico della loro speculazione.

Che cosa sia la *physis* nella concezione dei Presocratici può cogliersi considerando che a essa furono attribuite le stesse qualificazioni date all'*arché*, a partire da quella di «divina»,

nella valenza sopra precisata di ingenerata e indistruttibile, ossia di eterna. La *physis* inoltre, come ha affermato Eraclito, «ama nascondersi» (D.K. 22 B 123), ossia: non manca di lasciarsi comprendere nella sua legge interiore, ma soltanto da un pensiero che penetri in profondità e ritraendosi invece dallo sguardo dell'uomo comune, che non ha una tale sapienza. È dunque, questa del nascondersi, una caratteristica che nella terminologia

dell'«oscuro» Eraclito denota ciò che è profondo, e tale è l'essenziale, il principiale.

Già da questi brevi cenni traspare allora il nesso strettissimo che sussiste tra *physis* e *logos*, riportandosi entrambi al fondamento-principio. Ma entro questa strutturale connessione la *physis* – come risulta fin dall'etimologia del vocabolo, costruito su quel radicale *ph* (idea del sorgere, del venire all'esistenza) dal quale il latino *esse* deriva le voci del perfetto

– esprime l’essere stesso, inteso come un dischiudersi di forme. Anzi, come un dischiudersi *da se stesso*. Ciò che esiste è dunque *physis*, poiché essa comprende l’intero essente e dunque anche quello che sta a fondamento degli altri essenti, ovvero l’ente dal quale gli altri si originano. Per questo πάντα περιέχει, abbraccia ogni cosa: giacché tutto è nella *physis*. Ma vi è, per l’appunto, come un venire all’essere e un tramontarvi. Una valenza che marca la *physis* dei Presocratici

e che andò progressivamente perduta col pensiero metafisico e poi, nel periodo antico, con la cultura romana, dove *natura* indica un tipo di cose: quelle, per l’appunto, «naturali», contrapposte ad altre specie di enti, come quello spirituale, e non più l’essere in quanto tale, avvertito nel suo essenziale trasformarsi.

L’interpretazione monistica e trasformistica dell’arché

In un contesto in cui l’essere è

inteso come *physis*, ricercare l'*arché* significa ricercare il permanente nel diveniente, ossia ciò che sta entro ciò che diviene. Si è detto, infatti, che il principio-fondamento, per il fatto stesso di reggere la totalità dell'esistente, deve essere in se stesso indefettibile, sancendo proprio questo la condizione prima del «fondare», e la *physis* esprime un'interpretazione dell'essere caratterizzata dallo spontaneo venire all'esistenza. Ebbene, l'intuizione portentosa dei

primi pensatori fu che le cose, nel loro originarsi e distruggersi, sono lo stesso fondamento-principio che muta, ma che non per questo scade nel non-essere, bensì permane saldo in tale divenire. Un'intuizione che apparve ben chiara ad Aristotele, il quale nel primo libro della *Metafisica*, ove traccia la prima storia della filosofia, afferma che la maggior parte dei filosofi dell'inizio ritenne che l'elemento-principio, pur divenendo, si mantiene

nell’essere e muta nelle sue affezioni, sì da poterlo identificare con quella che per lui è la sostanza.

Una tale intuizione, presente in tutti i pensatori dell’origine, giunge a espressione tematica con Anassimene e, soprattutto, con Eraclito, al culmine di un percorso segnato da un progressivo assestamento dottrinale. Entrano qui in causa le categorie decisive del pensiero occidentale: l’identico e il diverso, il permanere e il divenire. La filosofia ai suoi

albori concepì l'identico e il permanente non al di là del diveniente, in un'assoluta immobilità e in una totale fissità a se medesimo, ma come coincidente con lo stesso diveniente, così che «permanere» significhi *non-scadere nel nulla lungo l'intero corso delle mutazioni*, non *assenza di mutazione*. Il principio-fondamento è indefettibile perché vive di una tale identità. Ossia: diviene, costitutivamente e strutturalmente, ma è saldo in

se stesso perché non va nel non-essere lungo il suo mutare.

L'idea che si sottende a quest'interpretazione è in qualche modo quella di una materia in se stessa dinamica, che in quanto tale si trasforma, ma che in questo perenne trasformarsi non viene meno, ma si mantiene non soltanto nell'esistenza, bensì nella stessa quantità d'esistenza. Insomma, né aumenta, né diminuisce, ma resta *la stessa*, e cioè *identica*, pur essendo soggetta a un eterno divenire.

Per questo, ancora Aristotele assimilò un siffatto principio-fondamento a un principio materiale e affermò che nel suo mutare niente si produce e niente si distrugge. Le cose corrispondono esattamente alle trasformazioni del principio-fondamento: entrano nell'esistenza e vi tramontano come forme o modalità d'essere che il principio-fondamento di volta in volta assume. Esse perciò nascono e muoiono, ma entro l'orizzonte dell'*arché*, che funge così da alveo imperituro

della loro provenienza e del loro risolversi; non soltanto, ma nascono e muoiono *in quanto individuazioni*, ossia in quanto determinazioni o modi d’essere dell’*arché*; invece, quanto alla sostanza che soggiace loro e della quale rappresentano le forme secondo cui di volta in volta essa va definendosi, sono ingenerate e imperiture. Hanno cioè quella stessa intramontabilità e indefettibilità che appartiene al principio-fondamento. E

proprio perché ne sono specificazioni. La *physis* è una tale sostanza al contempo identica e diversa, permanente e diveniente, ben comprendendosi dunque perché essa coincida con l'*arché* e parimenti abbracci in se stessa tutte le cose, che sono per l'appunto *physis*.

I Milesi

Sotto il nome di *Milesi* la tradizione ha indicato tre pensatori o, più precisamente,

tre sapienti: Talete, Anassimandro e Anassimene, legati tra loro non soltanto dal comune luogo di nascita: Mileto, per l'appunto,[1] ma da un rapporto di discepolato, tanto che si è parlato anche di «scuola» milesia. Il significato di questa circostanza va adeguatamente colto. I concetti di discepolato e di «scuola» non devono affatto far pensare a un luogo di lezioni e ricerche, e neppure a un tramandamento diretto di dottrine. Ché, anzi, con ogni probabilità i rapporti

tra i tre, se è quasi certo che esistettero, non furono del tipo di quelli che la notizia può indurre a credere. Eppure non si tratta di una mitologia dei dossografi. La natura del «discepolato» è, per così dire, innanzitutto e fondamentalmente ideale prima che storica: nel senso che vi è un filo – poco importa se storicamente definito e definibile – che li lega, ed è esattamente il modo *identico* in cui si disposero allo studio della *physis* e ne individuarono

l'*arché*. Il modo è il seguente: in un certo senso essi individuarono il principio-fondamento della totalità degli enti in un ente. Il che vale al loro pensiero la qualifica di «monistico». In un certo senso, però: giacché in un altro e più preciso, non essendo la totalità degli enti che lo stesso principio-fondamento nel suo trasformarsi, non può dirsi che posero come *arché* uno degli enti, ma che videro in essi altrettanti modi d'essere dell'unica cosa sussistente,

ovvero altrettante trasformazioni dell'*arché*. E – ovviamente – anche e soprattutto sotto questo profilo alla loro filosofia spetta l'attributo di «monistica». Non soltanto, ma le conviene altresì l'attributo di «trasformistica» che invece il primo senso non le rende congeniale: giacché – come si diceva – venne supposto che il permanente, il sussistente, l'eterno: in una parola, l'*arché* si trasforma, originandosi dal suo mutare tutte le cose.

Questa scansione, tuttavia, se coglie il nucleo speculativo dei Milesi, non si attestò subito con assoluta perentorietà, ma, presente fin dall'inizio, venne chiarendosi progressivamente nel proprio specifico concettuale, sì da poter scorgere una vera e propria dinamica interna della «scuola». In Talete l'ipotesi trasformistica si delineò più vagamente come un semplice «derivare» delle cose dall'elemento primordiale; in Anassimandro la coincidenza

di detta derivazione col trasformarsi del principio-fondamento presenta modalità che talora sembrano lasciar distinti i due concetti e solo con Anassimene la coincidenza appare perentoriamente assodata sul piano della formulazione teorica, come risulta anche dal tipo di elemento indicato come *arché*. La stessa provenienza delle cose dall'elemento primordiale fu pensata secondo modalità più mediate e complesse a misura dello scaltrirsi delle

procedure logiche del pensiero, che andò vieppiù precisando i passaggi intermedi e, soprattutto, la «legge» del mutamento.

Entro il quadro di un simile raffinarsi del pensiero, la riflessione che seguì il principio-fondamento nel suo farsi le cose si ampliò fino a scandirne le fasi in una serie di dettagliate analisi tali da prefigurare interessi di natura «scientifica». Tanto che si è parlato della «scienza» dei Presocratici. Rilievo

pertinentissimo, ma a patto di non considerarla né a fianco, né – men che meno – preminente rispetto alla ricerca «filosofica» dell'*arché*, bensì un aspetto di questa, una sua implicazione. Sprovvista perciò di quella vita autonoma e comunque di quell'enfasi che una certa storiografia di stampo positivistico (si pensi, per esempio, a Gompertz e Robin) le ha attribuito.

Talete

Benché allo stato attuale degli studi sia filologicamente certo che Talete – colui che Aristotele e tutta la tradizione hanno concordemente considerato l'iniziatore della filosofia – non abbia mai usato il termine *arché*, adoperato per la prima volta da Anassimandro, né sembra aver scritto nulla, è tuttavia indubitabile che abbia indagato la *physis*, individuando l'origine di tutte le cose nell'acqua. Essa pertanto, nonostante l'assenza del nome, è l'*arché*, come

hanno espressamente riconosciuto le fonti antiche. E in effetti ne possiede tutte le caratteristiche; il che appare chiaro dalle ragioni con le quali, secondo la testimonianza dello stesso Aristotele e di Simplicio (D.K. 11 B 12 e 13), si giustifica quell'identificazione.

L'elemento umido è nutrimento di tutte le cose, lo stesso caldo deriva dall'acqua, i semi di tutte le cose hanno natura umida e l'acqua è il principio naturale dell'umido. Da tutte e

tre queste «ragioni» (ecco all'opera il pensiero filosofico!) è chiaro che il principio costituisce l'elemento della «provenienza», ma è altresì chiaro che tale provenienza corrisponde a una «trasformazione» dell'elemento stesso. Il nutrimento alimenta perché si fa sostanza della cosa, si *trasforma*, cioè, in essa. Il caldo deriva dall'acqua quale stadio finale delle sue *trasformazioni*, come comprova l'esame dei fenomeni fisici, che fu la base della determinazione

taletiana dell'*arché* (D.K. 11 A 13). Ma si tratta di un trasformarsi che coesiste con la presenza *stabile* dell'acqua, la quale sussiste nel seme come elemento idrico: in una scansione che sottolinea sì il carattere di permanenza e d'indefettibilità del principio-fondamento, ma secondo un modo non ancora adeguatamente mediato con l'istanza trasformistica in quanto tale. Il che trova ulteriore conferma in una quarta ragione: il fatto che,

secondo una concezione astronomica condivisa dallo stesso Talete, la terra poggia sull'acqua, la quale funge così da «fondamento» (D.K. 11 A 14, 15). Proprio in quanto principio-fondamento e scaturigine di tutte le cose, l'acqua è la cosa più antica, e proprio perché tutto è e deriva dall'acqua il cosmo è *uno* (D.K. 11 A 13 b).

Queste considerazioni bastano a far comprendere come l'acqua taletiana sia al tempo stesso fisica e metafisica

(ancorché la distinzione ecceda l'ordine concettuale del pensatore e in generale dei Presocratici, poiché posteriore): fisica in quanto sostanza materiale, e metafisica in quanto scandisce l'intero.

Altri due pensieri di Talete ci sono tramandati, e sono perfettamente intelligibili nella prospettiva dell'*arché*. Uno che «tutte le cose sono piene di divinità» (D.K. 11 A 22). Tenendo conto di che cosa sia *il divino* per i Presocratici, e cioè

lo stesso principio-fondamento in quanto ingenerato e imperituro, è facile cogliere in quest'affermazione un'ulteriore conferma che l'*arché* è in tutto, dal momento che tutto vi deriva, al modo di una sua trasformazione. L'altra sentenza proferisce che «l'anima è una sostanza eternamente in moto e semovente» (D.K. 11 A 22 a) e per questo il magnete «è dotato di anima, in quanto muove il ferro» (D.K. 11 A 22). L'anima, insomma, ha capacità motrice

e la esercita innanzitutto su se stessa. Se si considera che l'anima si connette al principio-fondamento «divino», giacché al pari di esso «è mescolata al tutto» (*Ibid.*) e «il tutto è animato e insieme pieno di divinità» (D.K. 11 A 17), ossia che l'anima è la stessa *arché* come principio animatore del tutto, dal momento che il tutto vive nell'*arché*, si scorge che la capacità motrice suddetta non è che l'espressione dell'intrinseca dinamicità del

principio-fondamento, vale a dire del suo essere *physis*, capacità spontanea di trasformazione e così di creazione di forme. È un'altra attestazione della concezione trasformistica del principio-fondamento.

Anassimandro

Le fonti sono concordi nell'attribuire ad Anassimandro, il quale, come s'è detto, introdusse il termine *arché*, la concezione che il

principio-fondamento è l'*apeiron*, ossia l'infinito o, più esattamente, l'indefinito e l'illimitato, che esso è eternamente in movimento e che la generazione di tutte le cose si compie in seguito a un iniziale *distaccarsi* dei contrari da quest'elemento primordiale. Il significato di ciascuna delle tre tesi si definisce in rapporto alle altre ed è perciò nella loro strutturale connessione che va inteso.

Ma, innanzitutto, che significa che il principio-

fondamento è l'*apeiron* e in che senso è tale? Dalla circostanza che i mondi che vi derivano sono infiniti nel tempo e nello spazio, si arguisce che la sua infinità è *quantitativa*: giacché sarebbe impossibile che da qualcosa di spazialmente finito, nell'unità di tempo derivino concrezioni infinite. È questa, in buona sostanza, la motivazione addotta da alcune fonti, per le quali il principio-fondamento è infinito «perché non venga meno la generazione che ne consegue»

(D.K. 12 A 14, 15). Tale è dunque un primo senso dell'assenza di limiti. Ma non è l'unico e, probabilmente, neppure quello più profondo; in ogni caso non quello speculativamente più rilevante in ordine alla caratterizzazione dell'*arché* anassimandrea. In essa è infatti da vedersi anche e principalmente l'indeterminato *qualitativo*: sul presupposto che, se il principio-fondamento è l'alveo dell'originaria provenienza di tutte le cose, le quali

dispiegano una varietà qualitativa infinita, allora in qualche modo devono esservi comprese tutte le qualità: proprio perché è la matrice prima di tutte. Ma così non può essere esso stesso qualitativamente definito. È pertanto *apeiron* anche sotto questo profilo. E proprio in ciò si assiste a un «perfezionamento» dell'ipotesi taletiana: giacché, come principio-fondamento della totalità degli enti, ora l'*arché* non è più uno di essi, fatto

assurgere al livello dell’intero, bensì qualcosa che tutti li comprende: qualitativamente e quantitativamente.

Eppure, in modo ancor più radicale, perché più sottilmente scandito, anch’esso li produce trasformandosi. Il processo di generazione, che è stato oggetto di dettagliate analisi da parte degli studiosi, nelle sue linee essenziali si determina come segue: l’*aperion* è originariamente in movimento, che gli è connaturato. Benché le fonti

non lo affermino espressamente, è tuttavia facile arguire che, trattandosi del movimento di un infinito spaziale, abbia natura rotatoria. Dalla rotazione dell'*apeiron* su se stesso si staccano i contrari, tra i quali sono soprattutto interessanti, ai fini della generazione, il caldo e il freddo. Già questa fase iniziale vede una *trasformazione* del principio-fondamento, tale essendo lo scindersi di una parte della sua sostanza, ossia la frattura della

stessa *arché*. I contrari, infatti, sono pur sempre *apeiron*, in quanto «materia» proveniente da esso e in esso contenuti (cfr. D.K. 12 A 16); ma, per altro verso, non sono più *apeiron*: in quanto hanno specifica determinatezza (come caldo, freddo, umido, secco, ecc.), laddove l'*apeiron* non ne ha alcuna. Dal punto di vista quantitativo e spaziale, la trasformazione spezza dunque l'unità della condizione originaria, dando luogo al molteplice e al duale: la

pluralità delle coppie di contrari di fronte all’unità dell’alveo, che continua a sussistere anche dopo il primitivo distacco: come alveo – per l’appunto – dal quale si separeranno via via altre coppie di opposti e altre ancora, per l’infinita generazione. Dal punto di vista qualitativo, essa è la genesi del determinato nell’indeterminato, ossia della differenza nell’indifferenziata e omogenea identità. Simplicio, contrapponendo l’alterazione

(ossia il mutamento nel quale il sostrato non cambia, ma cambiano le sue affezioni qualitative) al distacco dei contrari, ha affermato che non con quella, ma con questo Anassimandro ha spiegato la nascita dei mondi (D.K. 12 A 9). Giudizio certamente condivisibile per l'aspetto che sottolinea come la sostanza originaria, che continua a persistere nella sua assoluta indeterminatezza a ogni distacco di contrari, non sia affetta che per questo distacco,

senza mai cessare di essere *apeiron*; ma che non lo è affatto se si pensa che i contrari sono parte della sostanza primordiale e che perciò le fanno assumere, nella porzione che si separa, un mutamento anche qualitativo: passando, per l'appunto, dall'indeterminazione a specifiche determinazioni.

Nelle fasi successive, dove il momento ontologico fa tutt'uno con quello cosmologico, la trasformazione intacca la specificità stessa

degli elementi derivati dai contrari, i quali mutano alla fine l’uno nell’altro. Dal caldo si formò una sfera di fuoco, disposta alla periferia; il freddo, nella zona più alta, confinante con essa e perciò massimamente soggetta all’azione termica, diede origine all’aria, mentre in quella più bassa, meno raggiunta dal calore, prese forma liquida. La costituzione del cosmo fu dovuta alla reciproca azione del caldo e del freddo su questi elementi.

L’aria infatti, probabilmente per l’espansione causata dal riscaldamento, data la sua vicinanza alla regione ignea, e la conseguente pressione su di essa, ne provocò la rottura. Da un’unica sfera se ne originarono così tre: quella del sole, più esterna, quella della luna e quella più interna degli astri o delle stelle fisse, ripetendosi così quel processo di produzione del molteplice dall’uno che era iniziato col distacco delle coppie di contrari dalla sostanza

originaria. Continuando a espandersi, l’aria si dispose attorno alle tre sfere, avvolgendole come in una guaina e implicandole nel suo movimento rotatorio. Tuttavia non esercitò soltanto un’azione, ma contemporaneamente subì anche l’effetto del loro calore. Quasi certamente a esso fu dovuto il formarsi nell’aria di alcuni pertugi: una sorta di tubi a forma di aulo che fungevano da sfiatatoi e che lasciano vedere quella

porzione di fuoco che sono le stelle. Tanto che il loro otturarsi è la causa delle eclissi.

Dall'elemento liquido, invece, si produssero il mare e, nella regione più fredda, la terra. Questa, di forma cilindrica (D.K. 12 A 10), occupa il centro e, sospesa senza essere tenuta da nulla né poggiare su nulla, resta ferma per effetto di una sorta di equilibrio di forze, essendo equidistante da tutte le parti (D.K. 12 A 11, 26).

Il mondo era così costituito: attraverso un processo di ordine meccanico, scandito dalla reazione degli elementi all'azione del caldo e del freddo, in una infinita ripetizione priva di finalità. Ma, non per questo, processo non «razionale»; anzi, proprio la sua determinabilità, in quanto risultante da una dinamica causale dove l'effetto non può essere differente, perché dovuto alla natura stessa degli elementi e non a qualche fattore estraneo al

sistema – proprio questo rende pienamente dominabile dal *logos* il «meccanismo» della formazione del mondo. Qui infatti «razionalità» equivale a «necessità», intesa in senso forte come «non poter essere diversamente». E proprio col richiamo della necessità (κατὰ τὸ χρεών) si apre l’unico frammento di Anassimandro che ci è rimasto, il quale costituisce il primo, più antico scritto di filosofia. In un linguaggio che echeggia di toni solenni e sacrali e attraverso

una figurazione cosmica della giustizia, propria del mito – come ancora di chiara origine mitica è la qualifica di «divino» data da Anassimandro all'*apeiron*, nel suo abbracciare, reggere e governare tutte le cose (D.K. 12 A 15) –, esso spiega la «necessità» che tutto quanto si è generato vada distrutto con l'idea che le cose, corrompendosi e così permettendo ad altre di originarsi dalla loro materia, pagano il fio della colpa che a loro volta hanno commesso

quando, generandosi, hanno esse stesse comportato la morte di altre. Un fio, dunque, che pagano l'una all'altra e secondo un ordine di tempo stabilito. Si tratta di un'idea che chiama direttamente in causa, entro il quadro di un dinamismo universale, l'eterno trasformarsi della *physis* e che per questo non sembra in contrasto, ma anzi fondamentalmente in accordo e complementare a un'altra interpretazione del frammento, secondo la quale la

generazione è per se stessa colpa in quanto rinvia in ultima istanza alla rottura dell'unità primigenia (meno convincente, invece, che la colpa attenga al prevalere di un contrario sull'altro: giacché la formazione dei mondi vede entrambi i contrari ugualmente attivi e passivi, in tutte le fasi del processo).

Anche la vita fu spiegata da Anassimandro in base al medesimo procedimento, secondo una concezione assai suggestiva per gli evidenti

richiami della moderna teoria dell’evoluzione e per l’intuizione profonda che essa nacque dall’acqua. Le fonti gli attribuiscono infatti la dottrina secondo cui coll’evaporare dell’elemento umido sotto l’azione del sole si originarono i primi esseri viventi (D.K. 12 A 11). Essi, che all’inizio erano ricoperti da una scorza spinosa e vivevano nell’acqua, si portarono progressivamente sull’asciutto e qui non soltanto persero quella scorza, ma mutarono il loro modo di

vivere (D.K. 12 A 30). Da ultimo venne l'uomo, generato da animali di altra specie e precisamente dai pesci: ultimo perché bisognoso di condizioni più complesse, che all'inizio dovettero mancare (D.K. 12 A 10).

Anassimene

Con l'identificazione dell'*arché* nell'aria, Anassimene non chiude solo cronologicamente la scuola di Mileto, ma – ciò che più conta – ne porta a

conclusione la linea speculativa, conferendo al suo assunto di base la formulazione più rigorosa. Qui l'eterno trasformarsi del principio-fondamento, saldo nell'essere lungo le sue mutazioni, e l'originarsi delle cose da questo trasformarsi si attestano *direttamente* e *immediatamente*, senza più quei tentennamenti dottrinali che nei predecessori vi conferivano una fisionomia meno marcata. La stessa scelta dell'aria come *arché* ne è assolutamente funzionale, e in

ciò è da rinvenirsi la ragione *speculativa* della sua elezione a elemento originario. Certo, poté contribuirvi anche la constatazione che l'anima, ossia la vita, che si annuncia nel respiro, è aria, onde il parallelo tra il soffio vitale, che tiene insieme l'essere vivente, e l'aria-principio, che abbraccia l'universo (D.K. 13 B 2); ma questa giustificazione, che di per sé sarebbe poca cosa rispetto alla grandezza del suo oggetto, trae il proprio vigore dall'innestarsi in quella, ben

più profonda, che l'aria è *per sua natura* massimamente adatta a individuare la trasformabititità della materia primordiale per la generazione del tutto. Cosicché l'essere l'anima, ossia la vita stessa, aria, è la testimonianza palese del riassumersi anche delle forme più elevate dell'esistente, dello stesso livello biologico e non soltanto cosmologico, nel principio-fondamento. Il quale, per l'appunto, in una certa modalità del proprio

determinarsi, è vita. In questi termini l’istanza monistica diviene rigorosa al massimo grado: giacché, a ben vedere, il mondo stesso, nella varietà delle sue forme sempre in divenire, non è che la concreta attuazione dell’*arché*, non sussistendo l’aria che in questo o in quel determinato modo d’essere, e il mondo, come complesso di tutte le cose, è la totalità, sempre diveniente, dei modi d’essere dell’aria. Per questo è uno (Anassimandro – si rammenti – sosteneva che i

mondi sono infiniti, nel tempo e nello spazio), eterno e perennemente sussistente pur nel continuo mutare, ossia nel non essere mai lo stesso (D.K. 13 A 11). Esattamente come l'aria.

Anassimene la concepiva priva di una forma specifica (D.K. 13 A 10), essa che nel suo mutare assume tutte le forme, e inoltre infinita per grandezza, ma definita nelle sue qualità (D.K. 13 A 6, 9, 10): motivo ancora anassimandreo, questo di un infinito,

indeterminato quanto alla forma, che è l’alveo di tutte le forme; ma essenzializzato nel suo stesso assunto, per il fatto di non dover più comportare la mediazione del distacco dei contrari. Le qualità dell’aria sono dovute al suo movimento, che le è connaturato e dunque, come essa, è eterno (D.K. 13 A 7, 10); l’aria infatti non è concepibile se non in moto. Questo può essere di due tipi: o di rarefazione o di condensazione, a seconda che l’aria si dilati o si contragga.

Dilatandosi essa diventa leggera e calda, contraendosi diviene invece fredda (D.K. 13 A 7; B 1). Il limite del processo di rarefazione è il raggiungimento di un grado di secchezza tale da trasformare l'aria in fuoco (D.K. 13 A 7). Donde la produzione delle stelle – e, tra esse, primariamente del sole (D.K. 13 A 15) – che sono per l'appunto materia ignea (D.K. 13 A 14), originatasi dal riscaldarsi dell'umidità proveniente dalla terra, in

seguito al suo movimento ascensionale e alla conseguente dilatazione (D.K. 13 A 7). Esse sono dotate di un moto rotatorio spiegabile con la resistenza offerta dall'aria condensata al calore (D.K. 13 A 15): dunque in modo meccanico e dipendente, in ultima analisi, *esclusivamente* dal principio-fondamento. La stessa produzione del caldo e del freddo, che, come per Anassimandro, costituiscono la coppia fondamentale dei contrari nella genesi

dell'universo, si connette *direttamente* al principio-fondamento, senza più alcuna mediazione concettuale, quale era l'idea del distacco. Nel processo di condensazione e di contrazione l'aria assume forme vieppiù solidificate e compatte, lungo una progressione graduale che la vede trasformarsi dapprima in vento, indi in nubi, poi in acqua, successivamente in terra e alla fine in pietra (D.K. 13 A 7). Nel sistema cosmologico la terra è pensata

di forma piatta, tale da consentirle di restare sospesa sull'aria, in posizione immobile (D.K. 13 A 20).

La «scienza» dei Milesi

In unità con la ricerca dell'*arché*, i Milesi svolsero una copiosa indagine in ambiti che oggigiorno si direbbero *scientifici*, e che sono certamente tali nell'ottica della divisione della filosofia dalla scienza, ma che così non dovettero senz'altro sembrare a

quei pensatori. E non soltanto perché la partizione del sapere, teorizzata per la prima volta da Aristotele, è sconosciuta alla filosofia della *physis*, ma soprattutto perché appartiene al tenore di questa filosofia, alla sua prerogativa peculiare di ricerca dell'*arché* nel suo farsi la totalità delle cose, il ricercarla innanzitutto e primariamente nei fenomeni. Che dunque vennero esaminati nella specificità del loro modo d'essere, nella convinzione d'indagare la *physis*, ossia

altrettanti modi di realizzarsi del principio-fondamento, ma che intanto furono fatti oggetto di uno studio proprio: condotto secondo una spiegazione *causale*, legata in ultima istanza alla natura dell'*arché*, che li sottraeva all'interpretazione «fantastica» del mito e li configurava come materia sulla quale esercitare l'azione del *logos*.

Tutti i Milesi svolsero ricerche in campo astronomico, meteorologico e naturalistico. Già l'apoftegma che Talete,

intento a contemplare il cielo, cadde in un pozzo (D.K. 11 A 1, 9) testimonia la sua dedizione allo studio dei fenomeni celesti. Le fonti ci attestano infatti che studiò i solstizi, gli equinozi e le eclissi, fornendo la *ragione*, ossia la *causa*, del loro verificarsi, ed è questo l'aspetto che più mette conto di sottolineare. Così egli spiegò l'eclisse di sole con l'anteporsi della luna a quest'astro (D.K. 11 A 3), con la conseguente eliminazione di ogni possibile intervento di

divinità nel prodursi del fenomeno e la sua collocazione, invece, su di un piano prettamente naturalistico. Tanto da poterlo addirittura predire, evidentemente sulla base di un calcolo (D.K. 11 A 5).

Per l'appunto la matematica fu l'altro grande settore nel quale il filosofo eccelse. Essa divenne la base, assieme all'osservazione, delle sue scoperte astronomiche. Proprio l'ausilio della geometria dovette infatti essere

determinante nella definizione della figura dell'orsa minore (D.K. 11 A 3 a), di cui a Talete si ascrive la scoperta (D.K. 11 A 3). Quella matematica che la tradizione vuole abbia appreso in Egitto (D.K. 11 A 3; 11), dove calcolò l'altezza delle piramidi dalla loro ombra, e della quale, con ogni probabilità, si servì anche per opere di natura ingegneristica, se è vero che riuscì a deviare il corso di un fiume per rendere più agevole il transito all'esercito di Ciro (D.K. 11 A

6).

Un’impostazione indubbiamente altrettanto salda su base matematica, ma comunque orientata più marcatamente in senso naturalistico, sorresse le scoperte, non meno importanti, di Anassimandro e di Anassimene. In campo astronomico, al primo si deve con ogni probabilità la scoperta dell’inclinazione dello zodiaco (D.K. 12 A 5), e già abbiamo ricordato la sua spiegazione delle eclissi

tramite l’otturarsi degli sfiatatoi creatisi nella massa d’aria intorno alla regione ignea. Ancora in quest’ambito egli determinò il rapporto tra la grandezza e la distanza del sole, della luna e delle stelle vaganti (D.K. 12 A 19), nonché le loro dimensioni rispetto alla terra (il sole sarebbe uguale a essa, mentre la luna maggiore di diciannove volte) (D.K. 12 A 21, 22). Di rilievo, nell’ambito della spiegazione dei fenomeni atmosferici, l’individuazione nella fuoriuscita violenta

dell'aria contenuta in una nube, della causa *naturale* dei fulmini e dei tuoni (quei fulmini e quei tuoni che la tradizione mitica assegnava al nume di Zeus) (D.K. 12 A 23), così come, in quello dei fenomeni geologici, l'aver riportato le scosse della terra alle alterazioni provocate in essa dall'aria, penetratavi attraverso le fessure aperte dall'eccessiva secchezza o dalla pioggia troppo abbondante (D.K. 12 A 28). Una spiegazione causale che gli

permise di prevedere un terremoto e avvisare gli Spartani (D.K. 12 A 5).

Identica ragione dei terremoti addusse anche Anassimene (D.K. 13 A 21), il quale, riprendendo e perfezionando una dottrina di Anassimandro, spiegò altresì la natura del tuono con una fenditura violenta dell'aria, al pari di come la fenditura vigorosa del mare sotto i colpi del remo produce luccichio (D.K. 13 A 17). Ma soprattutto degna d'essere sottolineata è la

tesi, da lui introdotta, che la luna riceve la luce dal sole (D.K. 13 A 16). Affermazione improponibile là dove la luna sia concepita nelle fattezze di una divinità, essendo la luce il segno primario del dio celeste, e che in quest'ottica, oltre a stupire per la sua modernità sorprendente, è densa di significato culturale.

ERACLITO

Se è vero che per ogni pensatore vi è una parola

topica la quale dà in qualche modo la cifra delle sue meditazioni e ne marca il tono, per Eraclito[2] questa è *logos*. Di che cosa si tratti, è impossibile indicare con un unico concetto, giacché i volumi di senso che assume nell'Efesio sono molteplici, ancorché vicendevolmente implicati, come del resto è proprio di ogni parola olofrastica. In essa risuona il *légein*, nel duplice, originario significato di «raccogliere» e «dire» ed essa si caratterizza perciò, in modo

generalissimo, come un detto, una voce proferita che raccoglie e serba nell'annuncio. Seguire nelle sue modulazioni da chi sia proferita, chi l'accoglie e la testimonia e quale sia il suo contenuto, è percorrere interamente il pensiero del filosofo. E perché, come si accennava, esso in un certo senso si riassume tutto nel *logos*, pare opportuno accostarlo sulla linea di questo, nella convinzione che il progressivo chiarimento

dell’uno corrisponde al parallelo chiarimento anche dell’altro.

L’unità dei contrari e il fuoco nel dinamismo universale

Tre frammenti, in particolare, attestano che Eraclito fu assertore del perenne divenire dell’esistente, in un quadro dove regna sovrano il principio che tutto continuamente si trasforma e nulla resta ciò che è, sulla scia di quel dinamismo

universale che già abbiamo visto attestarsi nei Milesi, anche se non in modo così radicale «Tutto scorre» (πάντα ῥεῖ) è l'espressione che, se proprio non fu pronunciata dal filosofo, almeno a giudicare dalla sua assenza sia dai frammenti che dalle testimonianze a lui relative, certamente ne riepiloga però paradigmaticamente il pensiero. Il quale veniva espresso con la celeberrima immagine del fiume: non si può immergersi due volte nello

stesso – così come, in generale, «non si può toccare due volte la stessa sostanza mortale nel medesimo stato» (D.K. 22 B 91) –, giacché le sue acque sono sempre nuove (D.K. 22 B 12), ossia non è mai il medesimo, né è mai lo stesso il soggetto, ma è e non è, vi discende e non vi discende (D.K. 22 B 49 a). Cratilo, seguace di Eraclito, in nome di questa assoluta divenienza e del fiume e del soggetto obiettò che nello stesso fiume non soltanto non ci si può bagnare due volte, ma

neppure una sola volta e, standando alla testimonianza di Aristotele, dal costante mutare delle cose derivò l’impossibilità di una conoscenza vera e persino di nominarle, limitandosi a indicarle col dito (D.K. 65 A 4). Ma nulla più di questa negazione è estraneo al pensiero di Eraclito, che, anzi, nel perenne trasformarsi vide espresso il vero supremo; meglio: l’unico vero. E questo perché il divenire è regolato dal *logos*, che altresì l’annuncia.

Esso è infatti normato da una legge, che lo dispone come inesorabile avvicendarsi dei contrari. Il mutare delle cose è così un incessante passare dall'un contrario all'altro, giacché il loro cangiare non è che il diventar calde da fredde e fredde da calde, umide da secche e secche da umide, e così via (D.K. 22 B 126). Potrebbe sembrare disordine e dispersione, giacché i contrari per loro natura si escludono, come determinatamente ha precisato Aristotele ed Eraclito

stesso riconosce, affermando implicitamente che sono in guerra tra loro, se di tute cose, rette per l'appunto dai contrari, «la guerra (πόλεμος) è padre e re» (D.K. 22 B 53). Ma non è così, anzi è l'opposto. I contrari, infatti, realizzano un'unità (D.K. 22 B 60; 88; 103) e si conciliano in una superiore armonia (D.K. 22 B 8; 51), scandita dal *logos* secondo il criterio della misura e del giusto accadimento, di modo che il loro avvicendarsi non è mai il soverchiante

strapotere dell'uno sull'altro, dall'effetto distruttivo e rovinoso, né è senza ragione, ma quanto richiede l'economia del tutto, il ritmo del suo fluente divenire. Essa si attesta, perciò, in termini di bellezza («dai discordi bellissima armonia», D.K. 22 B 8), di positivo avvaloramento («la malattia rende piacevole e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo»; D.K. 22 B 111), di intelligibilità e di conoscenza («non conoscerebbero neppure il

nome della giustizia se non ci fosse l’offesa»; D.K. 22 B 23). Ragione e misura mostrano di essere anche in questo contesto il senso dell’interpretazione del mondo, e il *logos* è entrambi, e perciò dispiega un ordine: esso stesso è l’ordine dell’universo (D.K. 22 B 30), la legge che dall’interno lo dispone in tratti armonici. Ma è un’armonia dinamica, che si attua nella lotta («tutto si genera per via del contrasto» dice per l’appunto il fr. 51) e passa per l’opposizione, tanto che Hegel

vi ha riconosciuto l'inizio della dialettica e una sorta di anticipazione della sua logica.

Si comprende allora perché l'elemento primordiale, di cui anche Eraclito è andato alla ricerca, sia il fuoco: il dinamismo che caratterizza in senso essenziale l'esistente richiedeva che lo stesso principio fosse connotato dei medesimi attributi della mobilità e del mutamento, ma al tempo stesso, in quanto principio-fondamento, garantisse di non venir meno

lungo il suo incessante cangiare; e il fuoco risponde appieno a questi requisiti.

Dell'*arché* dei Milesi il fuoco eracliteo ripropone e radicalizza l'assunto di fondo. Come l'aria di Anassimene, ma, in essenza, come l'acqua di Talete e l'*aperion* di Anassimandro, esso si trasforma in tutte le cose, che perciò non sono che mutamenti del fuoco, così come in esso tutte ritornano. Si tratta di un'istanza che Eraclito asserisce con assoluta

perentorietà, parlando di un «mutamento scambievole di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose» (D.K. 22 B 90) e indicando due percorsi, nominati rispettivamente «via all'insù» e «via all'ingiù», di queste trasformazioni. Il fuoco muta in mare, e dal mare per una metà in terra e per l'altra in soffio infuocato (D.K. 22 B 31). La fonte del frammento, Clemente Alessandrino, esplica il processo chiarendo che «il fuoco [...] si trasforma

passando, per l’aria, in umido, che è come il seme dell’ordine universale e che egli chiama “mare”; da esso poi, a loro volta, nascono la terra, il cielo e le cose che vi sono contenute. Poi di nuovo ripercorrerà il cammino all’indietro e alla fine s’infiamma». Quest’ultimo passaggio è la «via all’insù», ossia il ritorno di tutte le cose nel fuoco (D.K. 22 B 66); quella via che, contraria alla prima, è però una con essa (D.K. 22 B 60), secondo la predetta unità degli opposti. Del resto, lo

stesso trasmutarsi dei quattro elementi si verifica secondo la logica dell'opposizione e della conciliazione dei contrari, vivendo «il fuoco la morte della terra e l'aria [...] la morte del fuoco; l'acqua [...] la morte dell'aria e la terra la morte dell'acqua»; D.K. 22 B 76).

Con l'*arché* dei Milesi il fuoco eracliteo ha, inoltre, in comune la prerogativa di essere «divino», esso che, sotto le specie del fulmine, «governa ogni cosa» (D.K. 22 B 64) – e il

governare è l'atto proprio della divinità – e che accetta il nome di Zeus per l'aspetto in cui questo simbolicamente indica, per antonomasia, il dio, pur rifiutandolo per quello che l'accomuna alla mitologia (D.K. 22 B 32). E ancora vi si connette per il fatto di significare non soltanto un elemento fisico (come l'acqua taletiana, si diceva, non è soltanto l'acqua che si beve), ma di avere, in quanto principio-fondamento, una dimensione interale, cioè

ontologica. Si tratta infatti di un fuoco-*logos*, che «a misura s'accende e a misura si spegne» (D.K. 22 B 30). Esso oltrepassa la dimensione meramente fisica perché aggiunge a questo carattere quello, per l'appunto, del *logos*, ossia della razionalità (anche questo è uno dei sensi del termine), che si traduce immediatamente nella sapienza.

La sapienza e l'unità del tutto

Essa, la sapienza, è innanzitutto propria del *logos* (D.K. 22 B 78; 108); dell'uomo, solo nella misura in cui, ascoltandolo, ne accoglie l'annuncio, ma anche in questo caso con un'abissale distanza da quella (D.K. 22 B 83). Quale ne sia il contenuto dice il fr. 50: l'unità del tutto: giacché, per l'appunto, tutto è la medesima sostanza ignea ed è governato dal medesimo *logos*. In quanto, dunque, riconosca una tale unità e così comprenda «la ragione per la

quale tutto è governato attraverso tutto» (D.K. 22 B 41), l'uomo coglie la sapienza. Ma è condizione rara e di pochi – considerazione, questa, che è valsa a Eraclito la fama di altero e superbo, in perfetta sintonia, del resto, con il suo carattere schivo, un'indole solitaria e un temperamento melanconico (D.K. 22 A 1). Secondo una riflessione tipicamente segnata dal contrasto, egli afferma infatti che, pur essendo il *logos* comune (D.K. 22 B 2), ossia

presente in ogni cosa (D.K. 22 B 1), per il motivo anzidetto, la maggior parte degli uomini non l'intende (D.K. 22 B 17) e così, al pari di persone inesperte, essi si chiudono in una loro saggezza privata, la quale, svegli, li rende simili ai dormienti e, vivi, ai morti (D.K. 22 B 1; 2; 21; 26; 73). Come infatti nel sogno ciascuno s'immerge in un suo mondo, che non è quello comune, del quale si fa parte da desti (D.K. 22 B 89), così, distaccando il singolo evento

dalla trama del tutto, lo si vive in una dimensione irreale.

Questo è proprio delle opinioni (δοκέοντα, δοκάσματα), nel loro dar credito ai sensi anziché al *logos*. Come «la vista ci inganna» (D.K. 22 B 46) e gli occhi e le orecchie sono cattivi testimoni» (D.K. 22 B 107), così «l'opinione (οἴησις) è un male caduco» (D.K. 22 B 46) e l'inane gioco di fanciulli (D.K. 22 B 70), e si contrappone alla saggezza. Ma – si badi – non tanto perché sia «sbagliata», dia cioè un

contenuto rappresentativo della cosa differente da ciò che essa è, ma perché distoglie il suo accadere dall'orizzonte interale, e dunque comune, del *logos*, immettendo in uno stato di ottusa idiozia il cui effetto è l'estraniazione dalla verità delle cose in cui ogni giorno ci si imbatte (D.K. 22 B 72). Nel sogno, infatti, vi è pur sempre un lumicino, una conoscenza, ma è del tutto personale e privata (D.K. 22 B 26).

Altre figurazioni, nella terminologia fortemente

icastica dell'Efesio, ripropongono questi concetti: quella del sordo che, anche dopo aver ascoltato, non comprende, quella di chi, pur presente, è assente (D.K. 22 B 34), quella dell'uomo che è incapace di ascoltare e di parlare (D.K. 22 B 19), quella di colui che ha dimenticato dove porta la strada (D.K. 22 B 72). Ma domina, fuor di dubbio, l'idea dell'inintelligente (ἀξύνετοι D.K. 22 B 1), il quale, assieme all'unità del tutto, non

comprende (οὐ ξυνιᾶσιν) l’armonia che si attua nell’opposizione, pari a quella dell’arco e della lira (D.K. 22 B 51), ma s’arresta al contrasto delle cose, entro un orizzonte particolare.

Eraclito aborrisce l’ignoranza («è meglio nascondere la propria ignoranza»; D.K. 22 B 95) e con essa i più, dai quali afferma che ciò che è saggio è separato (D.K. 22 B 108). Al contrario la sapienza, nella sua rarità, è preziosa ed esige

fatica perché richiede l’esperienza di molte cose (D.K. 22 B 35), anche se possedere molte conoscenze non comporta l’averne intelligenza (D.K. 22 B 40) – per ricavare apparentemente ben poco, come chi cerca l’oro deve scavare molto per averne una quantità sproporzionatamente più piccola di quella della terra che ha spostato (D.K. 22 B 22).

L’anima e le idee morali

Come i Milesi, anche Eraclito

ha connesso l'anima all'elemento primordiale. E poiché in questo caso si tratta del fuoco-*logos*, d'un canto egli ha attribuito un *logos* alla stessa *psyché*. Tale *logos*, nella misura in cui s'adegua a quello del tutto, accresce se stesso (D.K. 22 B 116), acquisendo profondità e coestendendo i confini dell'anima a quelli del principio (D.K. 22 B 45). Con ciò il filosofo ha sostanzialmente asserito la possibilità dell'anima di conoscere il *logos* universale.

Dall’altro, ha posto in relazione la sua capacità di comprendere all’esser secca (D.K. 22 B 118), affermando, per contro, che «per le anime è morte diventare acqua» (D.K. 22 B 36) e che l’anima dell’uomo ebbro è umida (D.K. 22 B 117; 77). Chiari elementi che lasciano ben intendere lo spessore naturalistico e materiale della concezione psicologica di Eraclito, al di là delle suggestioni che soprattutto il fr. 45 ha suscitato. Uno spessore che

risulta confermato anche dal fr. 12, dove si legge che «le anime evaporano dall'umido».

Non pochi pensieri esprimono poi concetti che con categorie posteriori diremmo di carattere etico, ma che in questa partizione non furono certamente concepiti dall'Efesio, sibbene dovettero convergere nel complessivo contesto della sapienza, che ancora non conosce divisioni per ambiti e tematiche; e toccano, in questa fisionomia, molteplici temi: la condanna

del piacere (D.K. 22 B 4; 9), della ricchezza (D.K. 22 B 125), delle purificazioni della religione popolare (D.K. 22 B 5) così come delle iniziazioni misteriche (D.K. 22 B 14) e dei riti orgiastici del culto dionisiaco, le falloforie *in primis* (D.K. 22 B 15), l'ideale della gloria rispetto alle cose caduche (D.K. 22 B 29) e la gloria dei caduti in guerra (D.K. 22 B 24), il rifiuto dei poeti (Omero, Archiloco ed Esiodo principalmente) quali maestri di sapienza (D.K. 22 B

40; 42; 57), la necessità di spegnere la superbia (D.K. 22 B 43) e il dovere di combattere per la legge ancor più che per la difesa delle mura della città (D.K. 22 B 44; 108), la difficoltà di resistere al desiderio (D.K. 22 B 85), il male che s'avveri tutto quanto si desidera (D.K. 22 B 110).

Accanto a queste riflessioni anche una sull'al di là, ove attendono cose che gli uomini né sperano né immaginano (D.K. 22 B 27). Difficile pensare a castighi e premi, sia

perché questo è il livello della religione popolare che Eraclito ha condannato e sia perché una sopravvivenza dell'anima in termini personali, condizione necessaria per essere soggetto di meriti e di colpe, è del tutto fuori dell'orizzonte naturalistico della psicologia eraclitea. Più consono, mi sembra, supporre che l'Efesio abbia voluto alludere al ricongiungersi dell'anima all'elemento primordiale.

I Pitagorici

Con la filosofia pitagorica, che considera *arché* il numero e i suoi elementi, la concezione trasformistica del principio-fondamento, propria dei Milesi e di Eraclito, scompare dal quadro della filosofia presocratica, fatta eccezione per Diogene di Apollonia, che ripercorre ampi tratti della teoria di Anassimene, per riaffacciarsi, in un certo senso e con le debite differenze d’impostazione sistematica e dottrinale, negli Stoici, nel loro

rifarsi direttamente a Eraclito. Si fa innanzi invece l'«altra concezione» del fondamento, per la quale esso resta identico a se stesso e non accoglie mutamenti di ordine qualitativo (alterandosi) né quantitativo (aumentando e diminuendo), ma, semmai, soltanto di ordine traslatorio, cambiando di luogo.

Nel caso del numero questo è chiaro già sul piano intuitivo, giacché ciò che aumenta e diminuisce è la serie numerica, ma non un dato numero, e non

ha senso parlare di una sua alterazione. È invece possibile pensare un suo mutamento spaziale, dal momento che veniva inteso non come un'entità astratta, sibbene come una quantità concreta e una grandezza fisica.

Il presentarsi di una tale concezione dell'*arché* non rappresenta propriamente un «superamento», almeno in sede storiografica, e lo comprova il fatto che nel pensiero di coloro che l'hanno professata non si trova alcun riferimento

polemico nei riguardi della prima, inteso a dichiararne l’insufficienza e dunque la necessità di oltrepassarla. Si tratta, invece, di un’interpretazione «diversa», che si sviluppò, per così dire, parallelamente a quella trasformistica perché nacque e in luoghi differenti e – soprattutto – su diverse basi d’appoggio dottrinale. Nei Pitagorici questa base è la matematica, che divenne la chiave per la comprensione dell’esistente, in un quadro

dove, almeno alle origini, essa non fu coltivata «autonomamente», come disciplina per se stessa, ma con intendimenti soterici e purificatori, legata com'era a un contesto di carattere prettamente religioso.

La «scuola pitagorica» (qui è senz'altro pertinente e necessario parlare di «scuola») ebbe infatti i lineamenti di una setta o di una confraternita,[3] stanziata inizialmente a Crotone e improntata dalla figura ieratica di Pitagora; in

essa si praticava un regime integrale di vita, legato alle credenze orfiche. Secondo queste, l'anima è un demone che, per una colpa originaria non meglio precisata, è stato condannato a incarcerarsi in un corpo; anzi, in più corpi, sopravvivendo alla morte dell'uno e trasmigrando, secondo la teoria della metempsicosi, in un altro e poi in altri ancora, di natura e rango superiore o inferiore nella scala degli esseri a seconda che nella vita

precedente abbia o meno adito alla purificazione, per liberarsi del tutto, alla fine del ciclo delle reincarnazioni e dopo aver attinto completamente l'espiazione della colpa, dai vincoli corporei e ricongiungersi con l'elemento divino, dal quale proviene. Questo nucleo è comune sia all'orfismo che al pitagorismo, ma, mentre per gli Orfici le purificazioni corrispondevano a pratiche ascetiche e rituali, per i Pitagorici coincisero principalmente con l'esercizio

della scienza; che dunque non fu praticata per se stessa, ma per finalità differenti. E la scienza per loro fu innanzitutto e fondamentalmente matematica.

L'aggancio al numero come *arché* era allora quasi inevitabile, dal momento che tutta la realtà per questi sapienti è esprimibile, anzi strutturata in termini matematici (geometrici e aritmetici), e il principio della matematica è il numero. Aristotele (D.K. 58 B 4) indica

a titolo d’esempio una serie di ambiti che essi vedevano regolati dai numeri: la giustizia e in generale le virtù (la prima è data dal quattro o dal nove, ossia da numeri che, in quanto quadrati del primo numero pari o del primo numero dispari, ripropongono quella reciprocità nello scambio in cui essa consiste), l’anima e la mente, il momento opportuno (espresso dal sette, che definisce però anche il divino), le nozze. Ma soprattutto dovettero basarsi sul fatto che

gli accordi musicali e, nella regolarità del loro ripetersi, i movimenti dei corpi celesti sono definiti da rapporti, ossia da numeri. Tra questi e quelli essi ponevano, anzi, una connessione essenziale, sostenendo che i rapporti tra le velocità e le distanze degli astri sono i medesimi che regolano gli accordi musicali, sì che lo stesso rotare dei primi nell'ordine del cielo produce melodie, che non avvertiamo o perché manca il contrasto col silenzio, oppure per

l’assuefazione a esse, essendoci nell’orecchio fin dalla nascita (D.K. 58 B 35). Né lo Stagirita manca di far presente la forzatura con cui in alcuni casi i Pitagorici perseguivano il loro intento di connettere tutto a un numero o alla proprietà di un numero, osservando che, «se qualche cosa mancava, si sforzavano d’introdurla, perché la loro trattazione fosse completa». Ma al di là della indiscutibile pertinenza del rilievo, va osservato che un forte impulso a questo veniva

loro dalla caratterizzazione dei numeri anche in senso qualitativo, oltreché scientifico e rigorosamente matematico. Un esempio lampante è la perfezione del dieci (la *tetraktys*): giustificata con ragioni strettamente matematiche (è la somma dei primi quattro numeri, contiene in uguale quantità il dispari [3, 5, 7, 9] e il pari [2, 4, 6, 8], numeri primi [2, 3, 5, 7] e numeri composti [4, 6, 8, 9], sottomultipli [2, 3, 5] e multipli [6, 8, 9]), tanto da

riferire al dieci gli altri numeri e fondare così il sistema decimale, veniva però ammantata di sacralità, fino al punto di invocare la *tetraktys* come garante nei giuramenti. Ancora in base al dieci determinavano il numero degli astri, argomentando che, essendo il cielo perfetto, in virtù dei suoi movimenti ordinati, tanti devono essere i corpi che contiene. Per cui, vedendone soltanto nove, aggiungevano l'antiterra. Da Aristotele sappiamo inoltre che

pure i contrari furono racchiusi in dieci coppie (limite e illimitato, dispari e pari, uno e molteplice, destro e sinistro, maschio e femmina, fermo e mosso, diritto e curvo, luce e tenebre, buono e cattivo, quadrato e rettangolo); quei contrari che i Pitagorici ritenevano essere «principi delle cose che sono» (D.K. 58 B 4).

Gli stessi quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) vennero ricondotti a figure geometriche (rispettivamente

all’icosaedro, all’ottaedro, al cubo e alla piramide), se non subito fin dall’inizio senz’altro da Filolao, ed è questa un’ulteriore ragione per la quale la *physis* di tutte le cose, che di essi sono costituite, è di tipo matematico e, in ultima analisi, numerico.

Ma il numero, pur nella sua funzione di principio, è composto: di un limite, o elemento limitante, che s’impone a un illimite, o elemento illimitato, così da dar luogo a una quantità definita,

in cui il numero stesso consiste. Esso è infatti un certo insieme di unità. Il modo in cui l'unità veniva concepita, ossia come una grandezza minima (D.K. 58 B 9) – sicché i numeri, come somma di unità, sono quantità reali, cose, non pure astrazioni – sta alla base delle proprietà elementari del numero. E innanzitutto della qualificazione dei numeri pari come imperfetti e di quelli dispari come perfetti. Il numero pari, infatti, disegnandosi come coppia di

unità – disposte rispettivamente sopra e sotto una linea – che s’accresce di altre coppie, non trova un limite a questo processo e perciò è illimitato; dunque imperfetto, nel senso etimologico, già richiamato, di privo di compimento. Le coppie possono infatti aggiungersi all’infinito. In quanto imperfetto, la mentalità antica portava poi i Pitagorici a qualificarlo anche come femminile. Al contrario, nel numero dispari le coppie di

unità trovano un arresto al loro indefinito aggiungersi in una unità che, posta sulla linea, ne sbarra l'incremento. Esso è così perfetto, ossia finito, e conseguentemente anche maschile. E ancora, i numeri pari danno luogo a rettangoli, sono cioè numeri rettangolari: giacché, disponendo intorno al primo di essi, al due, ovvero a due grandezze minime affiancate, i successivi numeri pari (il quattro, il sei e così via), è necessario che le loro unità

non si distribuiscano equamente sopra e di fianco alle due iniziali, ma quelle disposte sopra superano sempre di una quelle disposte a fianco, così da configurare un rettangolo. Al contrario, i numeri dispari sono quadrati, perché la loro successione dà luogo a un quadrato, disponendosi le unità di cui sono costituiti equamente sopra e di fianco alle tre del primo numero dispari. È chiaro che là dove l’unità non sia pensata alla stregua di una

massa, ma come un'entità astratta, queste raffigurazioni non sono possibili.

In campo geometrico, oltre al noto teorema di Pitagora, è quasi certo che in ambiente pitagorico sia nata la dimostrazione che la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due retti (D.K. 58 B 21). Così come pitagorica è la scoperta dell'incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato. Una scoperta che dovrà sovvertire la concezione

discreta del numero, professata da questi filosofi e mettere in crisi la corrispondenza dell'aritmetica con la geometria (giacché vi è un numero, la radice quadrata di due, il quale, non essendo razionale, non potendosi cioè riportare al dieci, non trova corrispondenza con una grandezza).

In campo astronomico è rilevante che i Pitagorici non posero la terra al centro dell'universo, ma il fuoco universale (D.K. 58 B 37),

intorno al quale ruotano i dieci astri di cui s'è detto, tra i quali la terra stessa. A essa, di conseguenza, non attribuivano forma piatta, ma sferica.

Anche sul terreno della medicina il peso del pitagorismo fu notevole giacché sulla base della teoria pitagorica dell'armonia Alcmeone di Crotone (fine del VI sec. a.C.), il medico che per primo pose nel cervello la sede della sensazione e dell'intelligenza, concepì la salute come equilibrio delle

opposte qualità (caldo-freddo, umido-secco, amaro-dolce, ecc.) contenute nel corpo, mentre la rottura di esso, dovuta al prevalere di una sulle altre («monarchia»), determina la malattia.

Senofane

Senofane[4] non trova collocazione in nessuna «scuola», ma, pur presentando il suo pensiero indubbie affinità con motivi basilari e dei Milesi (l'individuazione

dell'*arché* nella terra, o nella terra e nell'acqua) e degli Eleati (l'affermazione dell'unità del cosmo), resta una figura solitaria e isolata: un rapsodo. In particolare, la moderna storiografia ha chiarito la difficoltà di ritenerlo il fondatore della scuola di Elea, come in passato si era creduto, sulla base di un passo del *Sofista* platonico (D.K. 21 A 29), inducendo a escluderlo considerazioni e di datazione (a novantadue anni era ancora senza fissa dimora; D.K. 21 B

8) e speculative (il differente senso dell'uno senofaneo, di carattere in essenza cosmologico, rispetto a quello eleatico, squisitamente ontologico).

Il centro del pensiero di Senofane è la dottrina del cosmo, intorno alla quale ruotano anche la sua fisica e la critica dell'antropomorfismo divino. Egli ritenne che il cosmo – identificato col tutto, ossia con la totalità dell'esistente – nella sua unità è dio, come attestano le fonti

(in particolare D.K. 21 A 35) e comprova il fr. 23 («uno, dio, tra gli dèi e tra gli uomini il più grande, né per aspetto simile ai mortali, né per intelligenza»). Non soltanto, ma che in tale divina unità è ingenerato, eterno e imperituro (D.K. 21 B 37), che è sferico (D.K. 21 A 33; 36), cioè perfetto, finito e uguale in ogni parte (D.K. 21 A 33); e inoltre è immobile («sempre nell'identico luogo permane senza muoversi per nulla, né gli si addice recarsi or qui or

là» D.K. 21 B 26), dotato di sensazione e di pensiero («tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode» D.K. 21 B 24), con il quale raggiunge ogni cosa («senza fatica con la forza del pensiero tutto scuote» D.K. 21 B 25). I primi attributi rivelano un'indiscutibile vicinanza tematica, ma non di senso, a quelli che Parmenide annetterà all'essere: il che parrebbe dar ragione alla testimonianza di Simplicio (D.K. 21 A 31) che Parmenide fu allievo del Colofonio, dal

quale dunque può certamente aver tratto indicazione sulle determinazioni basilari della sua ontologia, in un quadro storiografico che rovescia perciò l'idea di Senofane eleate e avvalora quella di lui come fonte dell'autentico iniziatore di questa linea di pensiero. Gli ultimi due non devono far credere a una sorta di spiritualità, come sarebbe fuorviante parlare di monoteismo, sulla scorta di un'errata lettura del fr. 23. Il divino senofaneo si colloca su

di un piano totalmente cosmologico, in un orizzonte speculativo non dissimile, in sostanza, da quello dei Milesi.

Anche Senofane, infatti, è andato alla ricerca del principio di tutte le cose, dando corpo a una fisica. Se infatti il cosmo nella sua unità è immobile, gli enti in esso contenuti nascono e muoiono. E tale principio egli ha indicato nella terra, come pare desumersi dal fr. 27 («tutto viene dalla terra e tutto ritorna alla fine alla terra»), o nella

terra e nell’acqua, come attesterebbero i fr. 29 («terra e acqua è tutto ciò che nasce e cresce») e 33 («tutti siamo nati dalla terra e dall’acqua»). Comunque sia (si è anche ipotizzato che con la provenienza dalla terra e dall’acqua Senofane possa aver fatto riferimento agli esseri viventi, che hanno bisogno dell’umido per generarsi), ciò che più interessa è la concezione trasformistica che qui viene affermata, come comprova anche D.K. 21 A 33:

«tale è la trasformazione a cui tutti i mondi sono soggetti». Una concezione che, a ben vedere, non contrasta con quella dell'immobilità, se si tien conto che immobile è il dio-cosmo *nella sua unità*, mentre diveniente è il cosmo *nelle sue parti*, e che l'immobilità di cui dice Senofane è *assenza di traslazione*, come abbiamo visto dai frammenti relativi. Il che significa che il cosmo, pur mutando nelle cose che contiene, resta sempre lo stesso

quanto alla sostanza, è cioè, in ultima analisi, terra, o terra e acqua in divenire; e, inoltre, lungo il corso dei mutamenti non cambia di luogo. Per quest'aspetto il pensiero di Senofane si connette a quello dei Milesi. La stessa determinazione della terra come principio, se s'ispira, come s'è anche riconosciuto, alla concezione di Gaia, la dea-terra che è madre e nutrice, può dar conto, al tempo stesso, e del provenire di tutte le cose dalla terra, che perciò è

l'elemento costitutivo del cosmo, e della divina unità, ossia «terrosità», di esso.

Questa calibrazione in senso cosmologico dell'idea di divino fa comprendere perché Senofane abbia intrapreso una serrata critica di quelle credenze che lo distaccavano da tale dimensione: in più direzioni, che trovano però la loro unità nell'essere come la *pars destruens* di quell'idea di dio della quale finora abbiamo delineato la *pars costruens*. Per un verso egli, con lo stesso

spirito razionalistico e scientifico dei Milesi, rivendicò il carattere unicamente meteorologico e astronomico di certi fenomeni in cui la credenza religiosa indicava la presenza di divinità. Affermò così che le luci che appaiono sopra le navi non sono i Dioscuri, ma semplicemente «nuvole che brillano in seguito a un particolare movimento» (D.K. 21 A 39); che il sole non è una divinità, ma «è formato di nuvole infuocate» (D.K. 21 A 40) e che ve n'è più d'uno,

come più d’una sono le lune, a seconda dei climi e delle regioni della terra (D.K. 21 A 41 a); che il fulmine non è «la percossa di Zeus» (Eschilo, *Agamennone*, 217), bensì fuoco prodotto dall’infiammarsi delle nubi in seguito al loro movimento (D.K. 21 A 45); che la «dea» Iride è in verità una nuvola, e via di seguito.

In altra direzione si è scagliato, con ironia mordace, contro la rappresentazione antropomorfica di dio, propria della religione tradizionale

(buoi, cavalli e leoni, se avessero mani, disegnerebbero gli dèi a loro sembianza [D.K. 21 B 15]; gli Etiopi li immaginano neri e camusi, i Traci con gli occhi azzurri e i capelli rossi [D.K. 21 B 16]) e ha biasimato aspramente Omero, Esiodo e quei poeti che in tali fattezze hanno presentato gli dèi, attribuendo loro ogni sorta di vizio degli uomini (D.K. 21 B 11; 12).

Come i Milesi ed Eraclito, anche Senofane ha espresso poi pensieri di ordine morale.

Tra essi merita d'essere menzionata la denuncia del maggior onore tributato agli atleti e alla forza fisica che alla sapienza (D.K. 21 B 2).

Gli eleati

Con gli Eleati – da Elea, patria di Parmenide, l'iniziatore della «scuola» – l'essere si pone *direttamente* a oggetto della riflessione filosofica. In un certo senso tutti i pensatori precedenti ne hanno parlato occupandosi della totalità, ma

senza tematizzarlo *in quanto tale*, come innanzitutto risulta dal non averlo nominato «essere» (τὸ ὄν), ma *physis* e dall'aver concepito la totalità come cosmo. Gli Eleati pensano invece l'essere in quanto essere e ne stabiliscono le proprietà essenziali o, con espressioni aristotelica, per sé, dando così luogo a un'ontologia nel senso proprio del termine È un guadagno di cui d'ora innanzi non si potrà più fare a meno, e le posizioni eleatiche costituiscono un

punto di confronto necessario per la speculazione successiva, quella di Platone e di Aristotele *in primis*.

Parmenide

Parmenide[5] conferisce al suo pensiero, esposto in versi, donde la dènominazione di «poema» data al suo *perì physeos*, il carattere di una rivelazione. Immagina infatti d'essere condotto su un carro, trascinato da cavalle, dinanzi a una Dea che, accogliendolo

benignamente, gli mostra tre vie della ricerca: una verace, l’unica percorribile con sicurezza, un’altra fallace, che dunque non può essere intrapresa, e una terza verisimile.

La simbologia del viaggio è stata variamente interpretata, come l’esistenza della terza via è oggetto di pareri discordi. Quanto però minimalmente può essere ammesso è che oggigiorno gli studi più autorevoli vi danno credito e che nella Dea è presente,

direttamente o indirettamente, un riferimento alla *Verità* (ἀλήθεια, che etimologicamente significa non-nascondimento, ossia disvelamento), femminile come colei che l'enuncia. Forse allora non è azzardato ipotizzare che tutto il racconto voglia essere una sorta di automanifestazione del verità dell'essere: l'esposizione, insomma, di una verità che non è l'uomo ad aver inventato e propriamente neppure scoperto, ma che si mostra da sé e che l'uomo,

corrispondendovi, può soltanto testimoniare.

La via della verità dice «che l'*essere* è e non è possibile che non sia» (D.K. 28 B 2, v. 9). Si tratta dell'affermazione basilare del pensiero occidentale. Parmenide non la dimostra, neppure con quella forma particolare di prova che è la confutazione (ἔλεγχος), di modo che non sarebbe del tutto esatto vedervi espressa la prima formulazione del «principio di non-contraddizione», che invece,

così come Aristotele l’ha presentato, ha la sua saldezza (e si tratta del principio più saldo) proprio nell’inchiodare al silenzio il suo detrattore, dunque nell’*elenchos*. Se la sua verità non si guadagna per via dimostrativa, ciò significa che essa è assoluta, sciolta cioè da ogni vincolo, anche da quello di attestarsi mediante una prova. Difatti, almeno in Parmenide, supera il livello di ogni provare, ossia di ogni dire che enunci la ragione per cui è così e così, in quanto segna la

condizione di possibilità del dire stesso. Questo infatti, e con esso il pensare, si costituiscono nell'essere. Non nel senso – banale – che bisogna essere per parlare e pensare, ossia che il parlare e il pensare sono pur un qualcosa, e dunque «essere», ma in quello – ben più profondo – che il dire è lo stesso portarsi dell'essere alla parola e il pensare lo stesso darsi dell'essere alla meditazione, di modo che soltanto l'essere è dicibile e

pensabile. In questo senso pare di dover intendere la (peraltro variamente interpretata) affermazione parmenidea dell'identità tra questi termini. Ché, se non si danno pensiero e dire se non dell'essere, «sono lo stesso pensare (νοεῖν) ed essere (εἶναι)» (D.K. 28 B 3); cui fa eco il fr. 6: «bisogna che il dire e il pensare sia l'essere».

Questa verità sta alla base degli attributi dell'essere che l'eleate determina nel fr. 8, giacché tutti sono conseguenze di essa e a essa fanno

riferimento nel loro istituirsi. L'essere è *ingenerato* e *incorruttibile* (ἀγένετον καὶ ἀνώλεθρον), non potendo provenire né dal non-essere, che è impensabile e non darebbe ragione del suo essersi generato prima o dopo, né dall'essere, poiché è già; *tutto intero* (οὐλομελές), *saldo nell'immobilità* (ἀτρεμές), ossia *immobile* (ἀκίνητον, ἔμπεδον), dal momento che «non conosce né principio né fine» (ἄναρχον ἄπαυστον), tenuto in essa da «possenti legami» e

dunque tale da *permanere sempre identico nell'identico stato* (ταὐτόν τ'ἐν ταὐτῶι τε μένον); e ancora, *uno* (ἕν), *continuo* (συνεχές), *indivisibile* (οὐδέ διαίρετον), *tutto uguale* (πᾶν ὁμοῖον), non ammettendo da nessuna parte un «più di essere» né un «meno di essere», ma essendo *tutto pieno di essere* (πᾶν ἔμπλεον ἐόντος), prerogativa questa che, assieme quella della *finitezza*, spiega perché sia immaginato *simile alla massa di ben rotonda*

sfera (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι); da ultimo l'*essere tutto raccolto nel presente*, ossia *senza passato e senza futuro* (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστι ὁμοῦ πᾶν). Come si può ben vedere, ognuna di queste determinazioni ha per presupposto che la contraddittoria implica un aspetto per il quale l'essere non sia, e questo è l'impensabile e l'indicibile.

La via fallace, di cui dicono i frr. 6 e 7, è quella che afferma il nulla e che in questa chiave

legge il divenire delle cose: identificando infatti l'essere col non-essere, opina che esse nascano e muoiano. Opina, s'è detto, giacché si tratta di un'opinione, ossia di una credenza che fa affidamento sui sensi e, non cercando di conciliare i loro referti con la verità dell'essere, erra, facendo credere l'impensabile e dire l'indicibile. Parmenide, che mette perentoriamente in guardia dal seguire questa via impercorribile, qualifica infatti coloro che l'intraprendono

come «sordi, ciechi» e «istupiditi», che usano «l’occhio che non vede e l’udito che rimbomba di suoni illusori»; e ancora come «mortali che nulla sanno» e «gente dalla doppia testa» che va errando, sospinta a questo dall’«incertezza dei loro petti». Si tratta per un verso della condanna dei sensi, che sono via insicura, ma soprattutto della condanna per non saper scorgere il contrasto tra quanto essi fanno credere e quanto invece attesta la *aletheia*.

Ché vi è anche un modo plausibile di accostarsi ai fenomeni, assumendo in maniera diversa le attestazioni dei sensi, che perciò in questa chiave vengono sostanzialmente riabilitati. Parmenide parla infatti della necessità di ammettere anche le apparenze (τὰ δοκοῦντα; D.K. 28 B 1, vv. 31-32), entro una cognizione dell'«ordinamento del mondo come compiutamente appare» che non permetta all'opinione dei mortali (βροτῶν γνώμη) di

fuorviarci (D.K. 28 B 8, v. 61). Un tale modo plausibile è pur sempre un'«opinione» (δόξα), distanziandosi in questo radicalmente dalla verità (ἀλήθεια), in quanto ha per oggetto il sorgere e il tramontare delle cose e ha a che fare con i sensi, ma è un'opinione *verace*, perché evita di intendere detto sorgere e detto tramontare alla stregua di un venire all'essere (dal non-essere) e di un trapassare dall'essere (nel nulla). Il sorgere e il tramontare delle

cose sono rispettivamente un venire alla luce e uno sprofondare nella notte (lungo una tradizione che affonda le radici nel mito e che, come per esempio è attestato in Omero, identifica il regno delle ombre con il regno delle tenebre, mentre i viventi stanno nella luce del sole). L'opinione fallace disgiunge luce e notte e, separandole, non riconosce che entrambe sono essere, negando così la «necessità della loro unità» (D.K. 28 B 28, v. 245). Ma è una tale unità che

l’opinione verace riconosce, e per questo, appunto, è verace, in quanto sa che, se il mondo è «pieno ugualmente di luce e di oscura notte», «l’una e l’altra sono pari, perché né con l’una né con l’altra c’è il nulla» (D.K. 28 B 9). E con ciò anche il mondo sensibile acquista quella plausibilità che s’è detto, pur restando in un’incolmabile distanza dalla verità.

Zenone e Melisso

È logico che un pensiero come

quello di Parmenide che afferma l'assoluta immutabilità e unità dell'essere e che relega il mondo dell'esperienza sensibile al livello di una semplice opinione, debba aver incontrato molte obiezioni. E poiché l'esperienza mostra movimento e molteplicità, ossia differenze, è altresì logico che esse siano state innanzitutto volte a rivendicare la realtà di questi aspetti. Zenone[6] si assunse il compito di rintuzzarle, apportando così alla dottrina

eleatica non tanto un contributo di novità, ma di difesa. Pur tuttavia la sua importanza nella storia della filosofia non si limita a questo, ma si lega soprattutto all'invenzione di quel modo di argomentare che è la dialettica, come ha riconosciuto Aristotele. In effetti, il tipo di ragionamenti (λόγοι) da lui usati si configurano come argomentazioni *ad hominem*: assumono cioè le tesi dell'avversario, vale a dire

l'esistenza del movimento e del molteplice, per mostrare le conseguenze assurde che ne derivano. E tale è la struttura della confutazione (ἔλεγχος).

Un primo argomento prova infatti che, ammesso il movimento, segue che il tragitto da percorrere per raggiungere una meta è divisibile in infinite metà (D.K. 29 B 25). Un secondo, noto come quello di «Achille e la tartaruga», mostra come l'eroe mirmidone, famoso per essere «piè veloce», concesso un

iniziale vantaggio a una tartaruga, ossia all'animale più lento, non potrebbe mai superarla perché, nel tempo impiegato per raggiungerla, essa percorre un ulteriore spazio, e così sempre (D.K. 29 B 26). Un terzo, conosciuto come «l'argomento della freccia», mostra che in ogni punto del tragitto che questa deve percorrere per colpire un bersaglio, essa è ferma, donde l'assurdo di un moto consistente in una somma di stasi (D.K. 29 B 27). Un quarto

prova che il movimento in senso contrario di masse uguali lungo uno stadio, una dalla metà e l'altra dalla fine, sarebbe tale da comportare l'uguaglianza della metà del tempo al tempo doppio (D.K. 29 B 28).

Anche contro l'esistenza del molteplice Zenone svolse un argomento dello stesso tenore aporetico. Con esso, come testimonia Simplicio (D.K. 29 B 23), egli intendeva mostrare che le conseguenze derivanti dalla sua ammissione sono

ancor più ridicole e contrarie alla tesi di quelle che gli avversari di Parmenide derivavano dalla sua affermazione dell'unità dell'essere. Infatti, se esiste il molteplice, esso è composto di molte unità; ma di nessuna di esse si può dire che esiste, perché ognuna, in quanto parte di una grandezza, è divisibile all'infinito, e se non esistono le unità, non esiste neppure il molteplice. D'altro canto l'unità non esiste neppure come indivisibile

perché ciò che, aggiunto o sottratto a qualcosa, né l’aumenta né lo diminuisce, non è nulla (D.K. 29 B 21). Il rilievo dottrinale di questi ragionamenti risiede, oltreché nell’invenzione della dialettica, anche nella posizione della divisibilità all’infinito della grandezza, superando la concezione discreta di essa, propria dei Pitagorici.

Melisso[7] apporta invece due novità dottrinali all’ontologia di Parmenide, sostenendo che l’essere è infinito (il che gli

valse la qualifica di pensatore «rozzo» da parte di Aristotele) e che la sua eternità è un dilatarsi nel tempo («sempre era e sempre sarà») e non un esser tutto raccolto nel presente, senza passato e futuro. Accentuò anche l'unità dell'essere, radicalizzando la critica di Parmenide ai sensi, nel loro attestare il molteplice, ed eliminando del tutto la possibilità di un'opinione verace.

I Pluralisti

Con questo nome si indicano quei pensatori (Empedocle, Anassagora e poi gli Atomisti, ossia Leucippo e Democrito) che pongono all'origine non un solo elemento, bensì molti. Il mutamento di prospettiva che sorregge l'istanza rappresenta un aspetto rilevantissimo nella storia del pensiero. Ciò che in essenza è mutato è la concezione del permanere e dell'identità. Dopo l'esperienza eleatica – che così si mostra decisiva – tali determinazioni non sono più concepibili

secondo quella solidale e costitutiva unità col divenire e col diverso che ne caratterizza la nozione originaria, ma li escludono radicalmente come il contraddittorio. Il permanente è allora l’assolutamente immutabile, non ciò che non scade nel nulla lungo il corso delle sue mutazioni, l’identico ciò che respinge il diverso, non l’alveo che accoglie e unifica le differenze. Da qui anche la necessità che i principi siano molti. Il permanente, l’imperituro è infatti il

principio-fondamento, di contro al nascere e al morire delle cose; ma queste, escluso che derivino dal trasformarsi di quello, nella loro diversità non possono esser originate da un solo elemento, giacché l'identico genera l'identico. Le mutate nozioni di permanenza e d'identità comportano dunque che alla base della molteplicità degli enti vi sia una molteplicità di principi, ciascuno dei quali si caratterizza secondo i tratti dell'essere parmenideo per

quel che attiene al suo essere eterno, ingenerato, incorruttibile, finito, identico a se stesso e in se stesso compiuto (D.K. 31 A 41), ma distinguendosene innanzitutto per il fatto di non essere uno, e poi per accogliere il movimento, ossia di spostarsi di luogo. Ma questa distinzione medesima s'inscrive nell'orizzonte dell'eleatismo. Melisso, per escludere l'esistenza dei molti, illusoria attestazione dell'esperienza sensibile e dell'opinione, che

per lui è sempre falsa, aveva asserito che, se esistessero, dovrebbero essere tali quali è l'uno (D.K. 30 B 8). Ipotizzando dei principi che hanno le prerogative dell'uno eleatico, ma pur tuttavia sono molti, i Pluralisti assumono l'eleatismo per opporsi alla stessa negazione eleatica dell'esperienza e del molteplice, mostrando così che l'orizzonte categoriale dischiuso dalle mutate nozioni di permanenza e d'identità regge anche la sfida della sua

origine ed è capace di una piena interpretazione del mondo. Con essa si è infatti aperto un nuovo livello mentale totalmente inglobante, destinato a incanalare la futura speculazione su percorsi radicalmente diversi da quelli della *physis*. La quale fin a partire dai Pluralisti vede affievolito il suo significato originario di spontaneo venire da sé all'esistenza. Lo stesso generarsi e corrompersi delle cose ora è concepito come

aggregazione, cioè unione, e disgregazione, cioè separazione, dei principi, che a loro volta assumono la fisionomia propria di «elementi», ossia di costituenti primi, e non più come alterarsi dell'unica sostanza. Tanto che in senso rigoroso non si dovrebbe neppur parlare di generazione e corruzione (D.K. 31 A 44). L'ordine della riflessione ontologica, tuttavia, è ancora cosmologico e l'ontologia si delinea in tratti fondamentalmente

materialistici.

Empedocle

Empedocle[8] indica quattro principi-elementi o, come egli dice, quattro «radici» (ῥιζώματα) delle cose: la terra, l'aria, l'acqua e il fuoco, e con essi costruisce un sistema compatto e completo, nel senso che spiega non soltanto i fenomeni astronomici, fisici e meteorologici, ma anche quelli del regno vivente e in particolare i ritmi della vita e

la conoscenza, sulla base altresì di esperienze mediche e taumaturgiche, che coltivava in modo altrettanto incisivo e per la cui interpretazione si valeva di una sorta di sintesi tra la dottrina predetta e quella orfica della metempsicosi. Ond'è che la sua stessa cosmologia, pur in un quadro essenzialmente materialistico, assume però tratti magici e soteriologici.

Le quattro radici non si trasformano qualitativamente nel costituirsi delle cose, ma

permangono identiche (D.K. 31 A 28 sgg.); il che faceva escludere a Empedocle, come vano pensiero, che generazione e corruzione fossero un provenire dal niente e un ritornarvi e che, invece, «l'essere sempre sarà» (D.K. 28 B 11). Le cose si spiegano invece con l'unirsi e il disunirsi delle radici, o, come più precisamente dice il filosofo, con il loro mescolarsi e dissolversi (D.K. 31 B 8). Una mescolanza che, ben inteso, non è un fondersi assieme, ma

un «disporsi vicino e uno sfiorarsi per piccole parti» (D.K. 31 A 34).

Le radici stesse erano da lui concepite come dèi (D.K. 31 A 32), tanto da chiamare Zeus la sostanza ignea, Era «avviatrice» la terra, Edoneo l'aria, perché non brilla di luce propria, ma per effetto degli astri e Nesti, «fonte mortale», l'acqua (D.K. 31 A 33); e in rapporto d'opposizione secondo due coppie di qualità contrarie: il fuoco come caldo e la terra come fredda, l'acqua

come umida e la terra come secca (D.K. 31 A 33).

Ciò che muove le radici sono *Amicizia* e *Contesa*, due forze cosmiche tendenti, la prima a unire, la seconda a disunire e connotate altresì di pregnanza assiologica, essendo rispettivamente principio del bene e del male (D.K. 31 A 39), in un contesto dove il livello fisico e quello psichico tendono a fondersi assieme, sicché il cosmo, pur essendo retto da rapporti meccanici, non per questo manca di una sua vita.

In quanto opposte, esse si escludono e tendono vicendevolmente a prevaricare, ottenendo ciclicamente il sopravvento. Nella fase del predominio di *Amicizia* tutte le radici sono raccolte assieme in uno sfero indifferenziato e immobile, dai chiari lineamenti dell’essere parmenideo; quando prevale *Contesa*, esse sono disperse in una totale disgiunzione, e anche in questa fase si ha quiete (D.K. 31 A 38). Il moto e, con esso, la formazione e la

distruzione del cosmo si hanno invece nei periodi intermedi. In essi l’azione di entrambe le forse è duplice (generatrice e distruttrice), giacché *Amicizia* aggrega gli elementi dispersi, portandoli a formare le cose, ma, continuando nell’unione, le disgrega nei loro componenti; *Contesa*, spaccando l’unità dello Sfero, disgiunge gli elementi, dando luogo alle cose, ma, proseguendo nell’azione di allontanamento, le disgrega nella totale separazione dei

componenti stessi (D.K. 31 A 37 a). Entrambe le azioni di ambedue le forze, nell'eterno trapassare dall'uno al molteplice e dal molteplice all'uno, sono rette da necessità (D.K. 31 A 46; 52).

Ogni cosmo vede la terra immobile al centro, tenuta ferma dalla velocità del movimento rotatorio del cielo, come il rapido ruotare di un vaso trattiene l'acqua dal cadere (D.K. 31 A 67), e ha larghezza maggiore dell'altezza dalla terra al cielo stesso (D.K.

31 A 50). Questo è come un cristallo, formato dal condensarsi dell'aria a opera del fuoco (D.K. 31 A 51). In esso sono inserite le stelle fisse, mentre i pianeti sono liberi (D.K. 31 A 4; 54). Tutti gli astri sono costituiti di fuoco (D.K. 31 A 53). Il sole ha un'immagine riflessa che brilla nell'altro emisfero come un secondo sole; la luna invece, che ha forma di un disco, è aria condensata e resa compatta dal fuoco, sicché la sua sostanza è composta (D.K. 31 A 59). L'assorbimento

dei raggi solari nelle nubi provoca come una ritenzione della luce, la quale, essendo corpo, che percorre gli spazi con una velocità così elevata da renderne impercettibile il moto (D.K. 31 A 57), scaccia a sua volta l'aria presente in esse, vincendone la resistenza e così provocando lo squarcio delle nubi stesse. Donde il tuono, il lampo e il fulmine (D.K. 31 A 63).

La genesi degli animali sulla terra presenta una sorta di progressivo perfezionamento

delle specie, i cui individui non dispongono fin dalla prima generazione di tutte le parti, ma le acquisiscono via via con le generazioni succesive (D.K. 31 A 72). In ogni caso la struttura dei loro organismi si definisce anche in virtù dell'interazione con l'ambiente, com'è chiaro per i pesci, che sono gli animali più caldi per compensare il freddo dell'acqua in cui vivono (D.K. 31 A 73).

In campo medico Empedocle fu assertore di un sistema

cardiocentrico, al quale si connette anche la sua teoria della sensazione e della conoscenza. Dalle cose promanano degli effluvi che attraverso i pori raggiungono l'elemento simile presente nell'organismo, il quale in virtù di tale somiglianza li conosce. Anche la vista, che pur si struttura secondo un processo inverso, giacché è l'elemento igneo presente nell'oggetto a conoscere il fuoco che si sprigiona dall'occhio, si scandisce

tuttavia sulla base del principio che il simile conosce il simile. E perché nel sangue è mescolato un maggior numero di elementi che in altri organi, «conosciamo soprattutto in virtù del sangue» (D.K. 31 A 86). È poi rilevante lo statuto epistemologico che il filosofo delineò della medicina, sostenendo che essa può curare soltanto se previamente sappia «che cos'è l'uomo, come dapprima si generò e donde fu composto» (D.K. 31 A 71). Un'impostazione che la riporta

alla filosofia, e che trovò l'opposizione di Ippocrate, che ne denunciò espressamente l'inadeguatezza.

Anassagora

Un'infinità di semi (σπέρματα) posti in funzione di principi segna il pluralismo di Anassagora.[9] Essi sono le qualità originarie, illimitate sia in quantità che in piccolezza, ingenerate e indistruttibili, secondo le prerogative dell'essere eleatico. Ma su

questi concetti occorre far luce.

Dai frammenti e dal numero assai cospicuo delle testimonianze è ragionevole pensare che l'istanza che fece riflettere il filosofo e dalla quale con ogni probabilità egli prese le mosse è duplice: per un verso, la divisibilità delle cose come l'oro, l'osso, il capello; dall'altro l'esperienza che, dividendo ciascuna di esse, si ottengono sempre parti della medesima determinazione qualitativa (per esempio, dividendo l'oro, si ottengono

sempre parti di oro; il capello, parti di un capello). Ora, secondo un'analisi ontologica che, a partire da Aristotele, s'impone alla coscienza dell'uomo occidentale, le cose come quelle suddette sono «sostanze», le quali hanno degli attributi anche qualitativi (come il giallo, per l'oro; la flessibilità, per il capello; la durezza, per l'osso). Anassagora invece, che non conosce ancora la distinzione tra sostanza e qualità, ritiene che l'osso, l'oro e il capello

siano «qualità». Dunque le qualità sono divisibili, e la divisione dà sempre lo stesso tipo di qualità. Questa considerazione, che s'appoggia a un riscontro empirico, trovava poi nella dottrina zenoniana della divisibilità all'infinito delle grandezze il suggello definitivo per raggiungere la nozione di «seme». E poiché anche l'oro, il capello e l'osso sono «grandezze», ecco allora che il Nostro poteva concludere che l'originario, di cui le cose sono

costituite, consiste in un’infinità di grandezze infinitamente piccole (perché infinitamente divisibili). Sono esattamente questi i «semi», che con terminologia assai probabilmente non anassagorea la tradizione, a partire da Lucrezio (D.K. 59 A 44), ha chiamato anche «omeomerie», ossia «parti simili», in virtù dell’esperienza concettuale or ora richiamata. Istanza basilare, questa che al principio vi è il qualitativo e che le qualità sono «elementi»,

giacché fa assurgere la differenza al livello dell'originario, ancorché, come subito vedremo, Anassagora attenui e in parte anche rettifichi tale posizione. Ma prima è necessario far presente il carattere eleatico dell'indefettibilità delle qualità, nel loro essere irriducibilmente inderivabili, come di chiara marca eleatica è il riconoscimento anche di Anassagora che non si danno, propriamente parlando, nascita e morte, ossia

generazione e corruzione, ma composizione e divisione «a partire dalle cose che sono», vale a dire dai semi (D.K. 59 B 17).

Definiti i principi, al filosofo si poneva il problema di spiegare come da essi si siano costituiti il mondo e le cose. La sua tesi è che all'inizio i semi erano tutti insieme, in una mescolanza tale da renderli indistinguibili (D.K. 59 B 4). L'originario miscuglio costituiva una massa immobile, in una chiara analogia con lo

sfero parmenideo. A essa la *Mente* impresse movimento, che perciò non viene pensato come originario (D.K. 59 A 59), a differenza dalle dottrine monistiche e trasformistiche, né come connaturato ai semi, ma si aggiunge loro dall'esterno e in una fase seconda. Non sussistendo altro che il miscuglio, esso non poté che essere di tipo rotatorio, e per effetto della massa andò aumentando di velocità e quindi di forza, essendo questa prodotta da quella (D.K. 59 B

9). E con il movimento si ebbe il dividersi degli omeomeri, ciascuno dei quali contiene, per via dell’originaria mescolanza, tutti i semi, ma si caratterizza secondo questa o quella qualità (come oro o come osso) per il prevalere, per l’appunto, di questa o di quella (dell’oro o dell’osso). Di modo che «in ogni cosa vi è parte di ogni cosa» (D.K. 59 B 11), o, in modo più abbreviato, «tutto è in tutto» (D.K. 59 B 4; 6; 10; 12). Questa condizione permetteva ad Anassagora di

affermare che il capello non si produce dal non-capello e la carne dalla non-carne (D.K. 59 B 10), giacché anche quella carne che apparentemente deriva dal cibo, in realtà proviene da un aggregato di semi in ognuno dei quali è presente anche la carne. Dunque, l'identico viene dall'identico, non da una sua trasformazione, avvertita come non-essere e quindi vietata dalla proibizione parmenidea di dirlo e di pensarlo. Il che testimonia quel mutamento

dell'identità e della permanenza di cui abbiamo detto e dà la cifra dell'orizzonte concettuale della filosofia pluralista.

La *Mente* (νοῦς) che conferisce il movimento alla materia originaria è separata, ossia non mescolata con essa, ma distinta e sola in se stessa, e infinita, come Anassagora afferma espressamente nel fr. 12. Proprio quest'idea di un'intelligenza infinita e separata che presiede la formazione del mondo

accrebbe le speranze di Platone (nella sezione 99 b-c del *Fedone* a parlare è Socrate, ma è chiaro che si tratta della controfigura letteraria di Platone) di aver finalmente trovato un principio finalistico, fautore di una causalità non meccanica; ma egli rimase deluso, perché di fatto Anassagora ridusse l'intervento della *Mente* alla sola impressione del moto iniziale al miscuglio, lasciando poi che il processo generativo delle cose proseguisse in modo del

tutto meccanico. E questo rilievo è confermato dall’osservazione di Aristotele che Anassagora ricorse alla *Mente* come a un «deus ex machina», ossia come a un espediente da far intervenire quando si trovava in difficoltà. Infatti, la teoria anassagorea della formazione del mondo dai semi prescinde totalmente da qualsiasi ordinamento finalistico, in un quadro improntato invece a una ragione scientifica e fisica che opera, in parallelo, anche una

forte demitizzazione dell’idea di divinità. Il sole non è un dio, bensì una massa incandescente o una pietra infuocata (D.K. 59 A 72), né nell’arcobaleno è presente la dea Iride, come già aveva detto Senofane, ma si tratta semplicemente della rifrazione della luce solare da parte di una nuvola (D.K. 59 A 86). Peraltro Anassagora negò l’intervento provvidente degli dèi per gli uomini (D.K. 59 A 66), polemizzando apertamente contro la religione tradizionale e

subendo per questo un’accusa di empietà.

Sostenitore anch’egli della teoria che la terra occupa il centro del mondo ed è immobile perché, essendo di forma piatta, viene come sostenuta dall’aria (D.K. 59 A 88), diede interessanti spiegazioni meccaniche dei movimenti tellurici, causati dall’aria che penetra nelle cavità della terra e non trova vie d’uscita (D.K. 59 A 89), della natura del fulmine, che è fuoco insito nelle nuvole e dei

tuoni, prodotti dallo spegnersi di questo (D.K. 59 A 84), nonché dei fenomeni astronomici quali le stelle cadenti (fuoco trascinato dall'etere e che si spegne all'improvviso; D.K. 59 A 82) e l'apparire delle comete (D.K. 59 A 81).

Nel cosmo, una posizione del tutto centrale occupa il vivente e soprattutto l'uomo, alla cui natura Anassagora rivolse con particolare interesse le sue analisi. Dell'uomo egli avvalorò l'intelligenza fabbrile

e tecnica, sostenendo che «è il più sapiente dei viventi perché ha le mani» (D.K. 59 A 192). Una parte cospicua delle sue ricerche si svolse in campo fisiologico, dove ci sono testimoniate, tra le altre, interessanti osservazioni sul prodursi della voce (D.K. 59 A 106), sulla respirazione (D.K. 59 A 115) e sulla formazione nei feti del sesso maschile e femminile (D.K. 59 A 107). Di rilevo, infine, la sua dottrina delle sensazioni, che, contrariamente a Empedocle,

egli non spiegava in base al principio del simile, né riteneva strutturate secondo un sistema cardiocentrico, ma locate nel cervello (D.K. 59 A 108) e prodotte dai contrari, giacché il simile non viene per nulla affetto dal simile: lo dimostrava attraverso una minuta analisi dei cinque sensi (D.K. 59 A 92).

Gli Atomisti

Con questo nome, derivato dalla teoria degli atomi che

sostennero, la tradizione ha indicato Leucippo e Democrito.[10] Le notizie relative al primo sono scarsissime, tanto che se n'è persino revocata in dubbio l'esistenza. Il che allo stato attuale degli studi è superato. In ogni caso, se fu lui a introdurre la dottrina, è però certo che essa trovò la sua definizione teorica con Democrito, contemporaneo di Platone ma del tutto sganciato dal suo modo di far filosofia – come del resto Platone ignora Democrito e

l’atomismo, al quale dedicò invece importanti analisi Aristotele, in più parti dei suoi trattati e per il quale, assieme a serrate critiche, manifestò non meno intenso apprezzamento.

Dalla quantità davvero imponente delle testimonianze e dei frammenti (Democrito è il Presocratico di cui ce ne restano in maggior numero), si evince che il pensiero dell’Abderita spazia per più ambiti, dando luogo a un vero e proprio sistema, nel senso di

un’unità organica e compatta, tra le cui parti è ben visibile un filo conduttore, definito, in ultima analisi, dalla dottrina degli atomi e del vuoto. Si tratta di una teoria al tempo stesso ontologica e cosmologica: ontologica perché con gli atomi e il vuoto Democrito intese riferirsi all’essere e al non-essere, pensati in chiave eleatica ma segnati da una chiara marca materialistica, almeno in senso complessivo; cosmologica perché, di fatto, con tali

elementi anch'egli elaborò un quadro dottrinale dov'è innanzitutto in causa la formazione del mondo, anzi degli infiniti mondi. Il che, se per un verso assegna il pensiero di Democrito ancora all'orizzonte concettuale proprio della filosofia della *physis*, al tempo stesso lo proietta già al di là di questa, delineandolo in una prospettiva nella quale esso è una sorta di antiplatonismo – peraltro mai confutato da Platone, come Democrito non

confutò mai le tesi metafisiche di costui.

Atomi e vuoto

Ma si tratta innanzitutto di vedere che cosa sono gli atomi e il vuoto democritei. L'intuizione che ne sorregge la concezione è che il distruggersi, ossia il corrompersi o, in termini pluralistici, riaffermati dallo stesso Democrito, il disgregarsi della cosa coincide con la sua *divisione*. È superfluo

sottolineare il carattere specificamente pluralistico di quest'istanza e il tipo di nozione d'identità che vi è presupposto, essendo per converso ormai chiaro che in un contesto monistico e trasformistico del principio-elemento, dove l'identico non s'oppone al diverso, ma costitutivamente l'accoglie, l'equazione *distruzione* = *divisione* non soltanto non ha validità universale, ma è concettualmente sostituita da quella che identifica la

distruzione stessa con l’alterazione (ossia con il mutato modo d’essere della medesima sostanza, che cambia così in una sua affezione qualitativa), come ha indicato Aristotele nel rilievo a suo tempo riferito. Del resto, già i λόγοι zenoniani, tendenti a negare l’esistenza del movimento e dei molti, vale a dire del non-essere, secondo la concezione eleatica, mediante l’assurdo di una divisibilità infinita, suggellano o comunque confortano

quell'equazione, se addirittura non la pongono implicitamente. Ed è infine interessante notare come l'istanza in oggetto abbia senso là dove si calibrino le nozioni di divisibilità e di indivisibilità in un contesto di ordine materialistico, che perciò viene presupposto all'istanza stessa come luogo non detto del suo significato: giacché solo se l'oggetto divisibile è di questa natura, dividendosi si distrugge, mentre un oggetto di ordine non-materiale (si pensi

per esempio al concetto, diviso, ossia analiticamente distinto nei suoi elementi) non verifica affatto questa coincidenza. Il che peraltro attesta come l'essere-uno eleatico, pensato indivisibile perché, se non lo fosse, ammetterebbe quell'impensabile e indicibile non-essere che ne comporterebbe l'assurdo dell'annullamento, sia stato concepito in termini materialistici.

Ma se la distruzione coincide

con la divisione, allora il sussistente, l’imperituro è indivisibile. Gli atomi sono per l’appunto le parti indivisibili in cui si risolve la disgregazione delle cose e, per converso, quelle dalla cui aggregazione esse si costituiscono. E il fatto che, nel solco democriteo, essi vengano chiamati anche «corpi» (σώματα), a esplicita attestazione della loro natura materiale, conferma il nesso strutturale tra questa valenza e la divisibilità e, quindi, la sua negazione.

In quanto materia indivisibile, gli atomi sono dunque un «tutto pieno», giacché quel che è divisibile è tale perché tra le sue parti intercorre un intervallo.

Va poi chiarito che l'indivisibilità dell'atomo, e quindi l'atomo stesso in quanto soggetto di quest'attributo costitutivo, è determinazione che non si coglie se non con l'intelletto, è cioè un'*idea* (ἰδέα), come comprovano i casi in cui l'Abderita lo designa, anziché col neutro ἄτομον, col

femminile ἄτομος, concordato, per l’appunto, con il sottinteso ἰδέα, come i più accreditati studi odierni hanno accertato. E anche sotto questo profilo si conferma, a partire dalla comune presenza dell’ἰδέα in Democrito e in Platone, dalla centralità speculativa che essa riveste in entrambi e dalla connotazione opposta in cui è assunta, l’antiplatonismo dell’uno così come l’antidemocritismo dell’altro.

Ma l’intuizione ancor più profonda di Democrito (e al

tempo stesso più antiplatonica, come ben si coglie leggendo le pagine del *Fedone* in cui il filosofo delle forme trascendenti ne giustifica l'esistenza esibendo la necessità di ipotizzare il «grande in sé» e il «bello in sé», ossia l'in sé delle qualità e come – a ulteriore suggello dell'istanza – è chiaro dalla considerazione che il nesso qualità-cosa qualificata definisce la coppia cardine di termini entro cui s'inquadra la coppia Idea-cosa empirica) è

che le qualità non esistono in quanto tali, ma sono il prodotto del differente modo di disporsi degli atomi nell'aggregato in cui consistono le cose. Intuizione fondamentale e profonda, ed essenzialmente antiplatonica, giacché esclude che l'originario sia il qualitativo. Essa sta alla base della dottrina che gli atomi, ossia gli elementi originari, non hanno connotazioni qualitative e di conseguenza, sotto questo profilo, sono tutti uguali,

mentre si diversificano quantitativamente, per forma, grandezza e posizione, tali essendo i soli loro attributi.

Agli atomi è poi connaturato il movimento, per il quale è necessario il vuoto, che, se l'atomo, in quanto tutto pieno, è essere, è non-essere. Si tratta di un movimento quale quello del pulviscolo atmosferico entro un raggio di luce; gli atomi, cioè, volteggiano nel vuoto e vengono divisi dai vortici, ossia dal turbine prodotto dal loro concorrere in

uno spazio libero di notevole ampiezza, dove i più pesanti rimangono al centro, mentre i più leggeri vengono scagliati alla periferia. Tale divisione, che, come si vede, è puramente meccanica, crea così le condizioni perché atomi di forma e grandezza diversa, aggregandosi, diano luogo alle cose e quindi ai mondi, i quali, essendo gli atomi di numero infinito ed essendo infinito il vuoto, sono anch'essi infiniti. Il distruggersi di uno avviene quando un altro lo investe. E

dagli stessi atomi si formeranno altri mondi e altri ancora, in un processo che dura dall'eternità, senza chiamare minimamente in causa l'idea di ciclo, vale a dire di una ripetizione regolare nel tempo. Come fin gli interpreti antichi hanno rilevato, tale formarsi e distruggersi dei mondi per l'aggregazione e la disgregazione degli atomi ha natura rigorosamente deterministica e per nulla affatto casuale, se si considera che è interamente dovuto al

movimento e all’urto degli atomi, ciascuno dei quali a sua volta è determinato a muoversi così come si muove dalle condizioni in cui si trova; ma al tempo stesso è casuale, se si considera che nel movimento degli atomi non vi è alcuna finalità.

L’anima e la conoscenza

Anche l’anima, intesa – grecamente – come principio vitale, ma in più identificata con l’intelletto (D.K. 68 A 101),

è un aggregato atomico, e come tale soggetta a disgregazione e a morte. Ma la particolare sottigliezza delle sue capacità comporta che i suoi atomi siano gli stessi, piccoli e sferici, di cui è costituito il fuoco. Al pari di questo, infatti, che si caratterizza per l'estrema mobilità (secondo un'istanza che era già stata posta da Eraclito), anche l'anima, che percorre il corpo vivificandolo e conferendogli movimento, è mobilissima, e gli atomi

suddetti sono idonei a tale funzione. Essa in realtà era concepita da Democrito come un principio termico, sul presupposto che il calore è ciò che dà vita e movimento, fino a identificarla con lo stesso fuoco (D.K. 68 A 106). Peraltro, poiché in ogni cosa è presente il calore, sia pure in quantità minimale, ogni cosa partecipa in qualche modo dell'anima, persino i cadaveri (D.K. 68 A 117). Per la estrema mobilità e leggerezza, i suoi atomi tendono a uscire dal

corpo, spinti fuori dall'aria presente in esso e soprattutto nella fase dell'espirazione. Ma vi sono trattenuti dalla spinta opposta dell'aria che s'inspira. Dall'inspirazione e dall'espirazione dipendono così la vita e la morte, e questa si verifica quando la seconda predomina sulla prima, di modo che l'anima si dissolve nei suoi atomi, i quali, fuoriuscendo, si disperdono.

Con l'anima, come si diceva, coincide l'intelletto, al quale si connette il pensiero. Questo

propriamente è un tipo di sensazione, con la quale è identico quanto alla natura (D.K. 68 A 112), ma se ne differenzia per il grado di capacità penetrativa nella conoscenza delle cose; è cioè una sensazione più sottile e acuta, come più mobili sono gli atomi dell'anima rispetto a quelli degli organi di senso, in un quadro rigorosamente materialistico – e scientifico – in cui la funzione (nel caso, il tipo di conoscenza) non si distingue dal relativo organo (i

sensi e l’intelletto) e tra gli organi sussistono soltanto differenze di livello nell’organizzazione della medesima materia (le differenti figure e grandezze degli atomi), non di sostanza. I sensi fanno conoscere le qualità, per l’appunto, sensibili (come i sapori, i colori, gli odori, ecc.), identificate *tout court* con le sensazioni, le quali si producono per l’incontro degli effluvi di atomi provenienti dalle cose con quelli del corrispondente

organo, secondo il principio già empedocleo che il simile conosce il simile. Ma proprio per questo le qualità non sono che il modo in cui ci appaiono gli aggregati a seconda del tipo di atomi di cui sono costituiti: non esistono cioè in quanto quella data qualità sensibile, ossia «per natura», ma sono «relative a noi» (D.K. 68 A 49). Ora, ritenere che una cosa abbia una certa qualità sensibile corrisponde a un'opinione, e per quel che s'è detto le opinioni non sono

«vere»: non perché attestano, o possono attestare, qualcosa di diverso da quanto è (per esempio, la bianchezza di una certa cosa, mentre essa è di un altro colore), ma perché attestano ciò che non esiste e corrisponde soltanto a un modo di percepire una certa disposizione e certe differenze degli elementi. Veri sono, invece, unicamente gli atomi e il vuoto (D.K. 68 B 125), e vero è l'intelletto che fa conoscere queste determinazioni, indicandole, dietro le qualità

sensibili, come l'autentica struttura delle cose. Tale è il pensiero, che si produce «quando c'è equilibrio nell'interna mescolanza dell'anima», laddove il prevalere o degli elementi caldi o di quelli freddi porta a sragionare (D.K. 68 A 135).

Tra le sensazioni spicca la preminenza data da Democrito a quelle tattili, com'è ben comprensibile se si tien conto che le sensazioni stesse sono «contatti» tra atomi, cosicché quelle in oggetto costituiscono

come il paradigma del sentire, tanto da indurre Aristotele a obiettare all'Abderita d'aver in prospettiva ridotto tutte le sensazioni a specie di esse (D.K. 68 A 119).

Comunque, in rapporto alla struttura atomica, Democrito svolse una dettagliata analisi dei diversi sapori (una cosa costituita da atomi rotondi e sufficientemente grandi è dolce, da atomi grandi e a figura spigolosa e angolare è acre, da atomi angolari e acuti, ma piccoli è acida, da atomi

tondeggianti, sottili, angolosi e a curve è acre, da atomi angolosi, grandi, a forma di triangoli isosceli e disposti obliquamente è salata, da atomi tondeggianti, piccoli e con uguali curvature è umida, da atomi leggeri, rotondi e piccoli è grassa), dei colori (essi dipendono dalla direzione degli atomi, dal loro contatto reciproco e dalla loro misura: prerogative che si connettono in maniera diretta, rispettivamente, alla posizione, all’ordine e alla figura degli

atomi stessi e in virtù delle quali si istituisce una relazione tra i quattro colori semplici, ossia non risolvibili in altri, identificati nel bianco, nel nero, nel rosso e nel verde, e le qualità tattili del liscio, dell'aspro, del caldo e del miscuglio di solidità e vuotezza), della vista (essa si produce grazie all'umido degli occhi, dove si riflette l'aria che intercorre tra la cosa veduta e gli occhi stessi, quando, per effetto di una compressione ad opera o di quella o di questi,

viene improntata dagli effluvi provenienti dalla cosa. In tal modo la vista s'identifica con l'immagine della cosa) e dell'udito (che è dovuto al movimento prodotto dall'aria in tutto il corpo, ma soprattutto negli orecchi, non essendo il suono che aria che si comprime e penetra con forza) (D.K. 68 A 135).

L'etica

L'avvaloramento della conoscenza è come il filo rosso

dell’etica democritea, la quale si connota di un carattere intellettualistico. Innanzitutto perché la scienza ha il pregio della cosa più preziosa e per questo è da ricercarsi più d’ogni altra, delineandosi così un’etica del conoscere. In secondo luogo perché essa diventa il criterio di valutazione di comportamenti e condotte, i quali in tanto sono apprezzabili in quanto, sottoposti al vaglio della ragione, ne risultano approvati. In terzo luogo

perché la ragione, fattasi regola di comportamento, induce a una prassi moralmente positiva, fondata sulla persuasione e sul convincimento anziché sulla forza. Ancora, perché tutto ciò che ne impedisce o ne ostacola l'esercizio – situazioni che di fatto intralciano il raziocinio, quali l'abbandono assoluto e la dedizione totale al piacere – è espressamente dichiarato da Democrito moralmente spregevole. Infine, perché la ragione si fa saggezza e

fornisce la capacità di ben vivere e di ben giudicare. A questi lineamenti si riconducono, infatti, i precetti e le considerazioni etiche comprese in gran quantità nei frammenti del filosofo. La stessa virtù, che egli indica come massimamente degna di pregio e invita a seguire, si configura in essenza come conformità ai dettami della ragione, sia nell'ambito della condotta privata che del vivere sociale. In rapporto a esso spicca, tra le altre massime,

l’apprezzamento positivo di Democrito per la politica.

Non poco interesse rivestono infine le considerazioni del pensatore sulla genesi del vivere comune, al cui istituirsi ha apportato un contributo decisivo il linguaggio e la cui opportunità è stata suggerita dall’indigenza degli uomini, nello stato di isolati, di fronte alle minacce delle fiere e in generale della natura.

---

1 Sul tempo in cui visse Talete non vi è affatto certezza. Se l’eclisse da lui predetta è quella del 610 a.C. la sua esistenza storica

si colloca nel VII sec.; se invece è quella del 585, è a cavallo tra il VII e il VI sec. Fu considerato uno dei sette sapienti e, come quasi tutti i Presocratici, rivestì incarichi politici. Anassimandro, figlio di Prassiade, nacque probabilmente nel 611 a.C., avendo avuto 64 anni nel secondo anno della cinquantottesima olimpiade, che data del 547-46. Ancora più incerte le notizie su Anassimene, che, stando ad Apollodoro, morì durante la sessantatreesima olimpiade (528-25 a.C.). Diogene Laerzio (D.K. 13 A 1) riferisce che scrisse in un dialetto ionico semplice e non ricercato.

2 Nacque a Efeso, in un tempo che è impossibile determinare con sufficiente precisione, come non è determinabile il tempo della sua morte. La sua vita si svolse tra il VI e il V sec. a.C. e, stando ad Apollodoro, ebbe il suo fulgore intorno alla sessantanovesima olimpiade, ossia al 504-

500 a.C. La tradizione, a partire la Diogene Laerzio, lo presenta come personaggio solitario, sdegnoso e superbo. Non soltanto non volle avere incarichi politici, ma mal sopportò anche la consuetudine con gli uomini, preferendo l'isolamento. Scrisse anch'egli un *Della natura*, che pare aver depositato nel tempio di Artemide. Il tenore quasi oracolare del suo modo di esprimersi e l'effettiva difficoltà del contenuto gli procurarono il detto di «oscuro».

3 Il carattere di setta della scuola ora in oggetto rende poi estremamente azzardato, se non addirittura impossibile, distinguere le singole figure di coloro che ne fecero parte, sia perché le loro stesse identità, data la prerogativa di segretezza della setta stessa, rimasero celate (Giamblico [D.K. 58 A 1] ha compilato un elenco di nomi di alcuni Pitagorici, di quelli – egli precisa –

la cui memoria non è andata perduta e che erano conosciuti. Ma si tratta soltanto di nomi, ai quali, anche a prescindere da ogn'altra questione di attendibilità storica della fonte sullo specifico punto, non è possibile attribuire un *proprium* dottrinale nell'ambito complessivo della teoria professata), sia perché, a maggior ragione, la dottrina che veniva insegnata era tenuta ancor più segreta, e dunque nulla fu scritto, fino a Filolao, che per primo la rese nota in un libro e per questo fu espulso. Ma egli è contemporaneo di Socrate e dunque parecchio più avanti nel tempo rispetto a Pitagora. Il quale, stando alla dossografia, ammantava la sua stessa persona, oltre che il suo pensiero, di un carattere ieratico, parlando celato dietro una tenda, perché gli insegnamenti fossero più solenni, a discepoli che dovevano percorrere le tappe di una vera e propria iniziazione religiosa: dovendo per un periodo di tempo soltanto

ascoltare in silenzio e solo successivamente potendo porre domande al maestro. La parola di Pitagora doveva poi essere rivestita di un'autorità assoluta, se vi si faceva riferimento con il celebre *ipse dixit* (αὐτὸς ἔφα).

4 Nacque a Colofone, nella Ionia, verso il 570 a.C. Intorno al 545, ossia all'età di 25 anni, lasciò la sua città, probabilmente in seguito alla conquista di essa da parte di Arpago, in nome di Ciro, e andò in Sicilia e in Italia meridionale. Non ebbe mai fissa dimora, ma trascorse la vita girovagando. Morì in età avanzata. Scrisse numerose opere tra le quali le *Elegie*, i *Silli* o poesie satiriche e un *Della natura*.

5 Nacque a Elea, una colonia della Magna Grecia, in Campania, nella seconda metà del VI sec. a.C. e morì verso la metà del V. Diogene Laerzio testimonia che fu allievo

del pitagorico Aminia (D.K. 28 A 1); altre fonti dicono che ascoltò anche Senofane, probabilmente quando questi, nel suo errare, passò per Elea. Ebbe parte nella vita politica della sua città, alla quale diede buone leggi (D.K. 28 A 12).

6 Nacque a Elea verso la fine del VI sec. a.C. o all'inizio del V. Anch'egli partecipò attivamente alla vita politica della città e si impegnò in una coraggiosa lotta contro il tiranno Nearco, al quale Diogene Laerzio dice che mozzò con un morso l'orecchio mentre lo interrogava sui suoi complici e sul nascondiglio delle armi, e per questo fu trafitto (D.K. 29 A 1). Ma secondo un'altro racconto si staccò la lingua con i denti, per non parlare, sputandola in faccia a Nearco (D.K. 29 A 27).

7 Nacque a Samo verso la fine del VI sec. a.C. o gli inizi del V e comandò una flotta

che nel 442 sconfisse quella di Pericle. Scrisse un'opera intitolata *Della natura o dell'essere*.

8 Nacque ad Agrigento nel 484 a.C., come può ricavarsi dalla testimonianza di Diogene Laerzio (D.K. 31 A 1). Partecipò intensamente alla vita politica della sua città, dilaniata in quel tempo da lotte interne, e parteggiò per i democratici. Cultore di filosofia e di pratiche mediche e taumaturgiche, ispirate anche a dottrine pitagoriche, scrisse un *Perì physeos* e un *Poema lustrale* (Καθαρμοί). Morì (secondo lo stesso calcolo con cui si determina l'anno della nascita) nel 424, forse gettandosi nell'Etna, come vuole la leggenda, o forse dopo aver compiuto un sacrificio.

9 Nacque a Clazomene, sulle coste dell'Asia minore, intorno al 500 a.C., ma si trasferì ad Atene, dove restò per oltre trent'anni,

fino a quando non fu processato e condannato per empietà. Rifugiatosi a Lampsaco, vi morì nel 428. Fu maestro e amico di Pericle e del grande tragediografo Euripide. Anch'egli scrisse un Περὶ φύσεως.

10 Le notizie sulla vita di Leucippo sono scarse e insicure, tanto che ne fu messa in discussione l'esistenza storica. Ma oggigiorno questa tesi è del tutto superata. Il rapporto tra la data di nascita di Democrito (460 a.C.), di lui senz'altro più giovane, e di Empedocle, del quale fu coetaneo o di poco più anziano, permette di collocare verisimilmente la sua nascita verso il 450-449 a.C., a Mileto. Da qui andò a Elea e poi ad Abdera, dove fondò una scuola. Scrisse con ogni probabilità due opere, intitolate rispettivamente *La grande cosmologia* e *Dell'intelletto*.

Democrito nacque nel 460 a.C. ad Abdera, dove frequentò la scuola di Leucippo, che presiedette dopo la sua morte. Viaggiò molto: in Egitto, in Asia minore e in Persia, consumando quasi interamente le sostanze ereditate dal padre. Morì in età molto tarda, parecchio dopo Socrate. Di lui sono tramandati molti scritti, che forse, però, oltre che opere sue personali, rappresentano il patrimonio della sua scuola.

2

I Sofisti e Socrate

Il movimento sofistico

Parallelamente alla crisi in Atene dell'aristocrazia terriera e al progressivo affermarsi del *demos*, iniziato con la vittoria sui Persiani, si assiste anche alla nascita di un nuovo corso del pensiero. Esso procede in

piena sintonia con il fiorire culturale della città ateniese promosso nel V sec. a.C. da Pericle e risponde alle esigenze di formare una nuova classe dirigente in un mutato quadro politico, dove ha sempre più peso la capacità di convincere nella pubblica assemblea. In questa diversa temperie è chiaro che l'interesse centrale non possa più essere l'impersonalità di un cosmo del quale ricercare il principio, ma l'uomo, colto nella sfera del vivere civile e come soggetto di

educazione. E parallelamente nacque un nuovo concetto di virtù (ἀρετή), slegato dai valori della nobiltà di nascita e incentrato invece sull’abilità del singolo di farsi valere nel suo gruppo sociale, in conformità storica con il progressivo affermarsi di una classe artigianale e mercantile il cui peso nella vita della *polis* era direttamente connesso con lo spirito di libera iniziativa, fattore di primaria importanza per il suo successo economico e politico, in un orizzonte di

libertà dove i vincoli delle antiche convinzioni morali e religiose vengono ormai avvertiti come non più rispondenti alla nuova realtà culturale.

In questo umanesimo, di cui la sofistica rappresenta l’espressione propria sul piano filosofico, i nuovi pensatori posero l’accento su una realtà che si rivelò decisiva non solo in ordine all’affermazione politica, ma per il pensiero in quanto tale: il linguaggio. Forse nessuno mai come i

Sofisti comprese che dominare il linguaggio significa disporre dello strumento più efficace per affermarsi, là dove vige libertà di parola. Donde il loro presentarsi come maestri di retorica, ossia dell'«arte» (τέχνη) del saper parlare in modo convincente e suasivo. Ma se questo fu l'obiettivo primariamente pratico del loro insegnamento, esso traguardò ben presto al di là dell'intendimento immediato e di fatto l'attenzione al linguaggio divenne fonte di

riflessione filosofica e, per ampi tratti, il cespite stesso del pensare. A ben vedere, ogni filosofia e, ancor più generalmente, ogni cultura si definisce in rapporto a un tipo di linguaggio (quello sacrale e imponente dell'eleatismo o di Eraclito o dei Pitagorici, per esempio, è fuor di dubbio lo strumento idoneo a far accettare un pensiero legato all'assolutezza del principio e di una verità proposta in termini di indefettibilità), ma soltanto con i Sofisti si iniziò a

rendersi conto di questo. E con l’accento posto sul linguaggio nuovi impensabili orizzonti si dischiusero al pensiero, a partire dalla convenzionalità e dalla relatività di quanto si era creduto immutabile e assoluto, in stretta unità con l’avvaloramento dell’aspetto «tecnico» dell’espressione, funzionale non a un sapere fine a se stesso, ma che presiede un operare. Tanto che la stessa prassi etica e politica fu intesa dai Sofisti come «arte».

Sul giudizio negativo dato ai Sofisti (termine che originariamente significa «sapienti») dalla storiografia tradizionale ha pesato soprattutto la grave condanna di Platone, il quale li considerò dei ciarlatani prezzolati (rivenduglioli e prostituti sono i concetti forti che ha usato nei loro riguardi, traendo spunto dal compenso che chiedevano per insegnare il loro pseudosapere), degeneri corruttori dei costumi e sovvertitori dell'ordine

politico. Assai più equilibrato e sereno – e soprattutto non così passionalmente impegnato – quello pur sempre negativo di Aristotele, che, in sede strettamente teoretica, discusse e rifiutò il relativismo gnoseologico di Protagora quale inaccettabile conseguenza della negazione del principio di non-contraddizione e smascherò in uno specifico trattato (*Le confutazioni sofistiche*) le capziosità fallaci dei loro discorsi. I più accreditati studi

novecenteschi hanno messo ben in chiaro i limiti della squalifica platonica e di conseguenza hanno posto il problema della sofistica su basi storiche tali da poterne cogliere le peculiarità dottrinali. Assieme alla novità delle tematiche sopraddette, è così emerso anche il senso umanistico del loro pensiero, del quale si sono proposte ricostruzioni indubbiamente più sicure e fedeli.

Complessivamente, la sofistica ebbe due grandi

maestri nelle figure di Protagora e di Gorgia (indubbiamente minore quella di Prodico di Ceo), e poi si sviluppò come su due distinte linee: una di carattere prevalentemente naturalistico, rappresentata soprattutto da Ippia e Antifonte, e una seconda di carattere prevalentemente politico, i cui esponenti compaiono come personaggi nei dialoghi platonici della giovinezza e nella *Repubblica*.

Protagora

Il pensiero di Protagora[1] è riassunto da quella che ne è l'affermazione più celebre, ossia che «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono» (D.K. 80 B 1). Le fonti vi hanno concordemente riconosciuto l'attestazione di un relativismo sensistico: relativismo, in quanto l'uomo di cui dice il sofista è il singolo uomo, il quale in una data situazione ha una certa

opinione di una certa cosa, dettatagli dallo stato (nel senso più lato) in cui si trova (la condizione di salute, l’età, la veglia o il sonno, ecc.), in un’altra un’altra. Un relativismo radicale perché non dice che della stessa cosa si hanno opinioni diverse, ma – ben più incisivamente – che essa «è» quale appare momento per momento al singolo individuo, il quale in tal modo ne è la misura (μέτρον): venendo così a negare una sua connotazione obiettiva e

assoluta.

A tutta prima parrebbe trattarsi di una posizione metafisica, tale cioè da impegnarsi sull’essere della cosa. Ma non è affatto così, come ha ben visto Sesto Empirico, precisando che per misura è da intendersi «la norma di giudizio» (D.K. 80 A 14). In effetti, la dimensione metafisica doveva interessare ben poco a Protagora, al quale stava invece a cuore di stabilire che non esiste un criterio assoluto di *valutazione*,

giacché questo solo bastava per dar via libera alla parola opportunamente pronunciata a essere suasiva in ogni senso. Donde l'efficacia dell'arte retorica, da lui professata, nel guidarla là dove si vuole che vada. Al contrario, un impegno ontologico sarebbe stato eccessivo, ai suoi occhi, in rapporto al fine da conseguire. Sarà invece Gorgia, come vedremo, a battere questa via.

Ed è un relativismo sensistico, in quanto la base su cui Protagora asseriva la

relatività di ogni giudizio sono, per l'appunto, le sensazioni, come risulta chiaramente attestato dagli interpreti antichi («le sensazioni si trasformano e cambiano a seconda dell'età e delle altre condizioni del corpo»; D.K. 80 A 14) ed è lampante dall'esempio del cibo: a chi è sano appare di un certo sapore, a chi è malato di un sapore diverso.

Da queste premesse è chiaro che per il sofista ogni opinione doveva essere vera (D.K. 80 A

15), non potendosi, costitutivamente, considerarne falsa alcuna, se in un dato momento la cosa appare in un dato modo al soggetto che la percepisce.

Ma se tutto è vero, a ogni argomento è possibile contrapporre un argomento, giacché «ogni cosa si può discutere con pari attendibilità da punti di vista opposti» (D.K. 80 A 20), secondo quel procedimento antilogico da lui teorizzato, al quale si ispireranno i *Discorsi duplici*. E

la sapienza, ossia il possesso dell’arte sofistica, consiste esattamente nel rendere forte l’argomento debole (D.K. 80 B 4b), ovvero nel far apparire buone le cose che a uno sembrano cattive, sulla base di un’acquisita abilità nel condurre il discorso (D.K. 80 A 21a). In questo consiste altresì la virtù, ossia l’abilità, la valentia dell’uomo, della quale Protagora si professava maestro, ammettendone di conseguenza l’insegnabilità. Si tratta fondamentalmente della

virtù politica, il cui apprendimento richiede buona disposizione naturale e molto esercizio (D.K. 80 B 3).

In materia teologica Protagora seguiva una via sostanzialmente agnostica, affermando di non sapere se gli dèi esistano o no e di che natura siano (D.K. 80 B 4), adducendo a motivo l'oscurità dell'argomento, troppo lungo da discutere in relazione alla brevità della vita umana (*Ivi*). Una tesi che fu recepita come eversiva ed empia dalla cultura

tradizionale di Atene, tanto che per pubblico decreto fu bruciato il suo libro (D.K. 80 A 3). In realtà è verisimile che a Protagora non interessasse tanto negare l'esistenza degli dèi quanto piuttosto svincolarsi dalle convinzioni morali fondate sulla religione tradizionale, in quanto foriere di un sistema di valori inadeguato alla nuova cultura.

Gorgia

Gorgia[2] porta la retorica, e con

essa la sofistica, a una condizione di autentica onnipotenza, sganciando la parola da qualunque vincolo oggettivo e così lasciandola assoluta nell’affermare e nel negare, senza dover più dar conto a nulla se non alla sua magia, vale a dire all’abilità di chi la usa. Ma per fare questo doveva togliere di mezzo l’essere, che per il solo fatto di sussistere vincola a sé il pensiero e il dire, secondo la tesi eleatica che essi sono soltanto dell’essere. È quanto il

sofista ha operato, ponendo, nel *Del non-essere o della retorica*, una triplice negazione, puntualmente parallela e inversa alle tre basilari tesi dell'ontologia parmenidea. Esse suonano: «(1) nulla esiste; (2) se anche alcunché esiste non è comprensibile all'uomo; (3) se pure è comprensibile è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri». Ciascuna viene argomentata attraverso una serrata dialettica, sulla linea dei *logoi* zenoniani, che in tutta

evidenza il sofista conosceva e aveva ben assimilato. Secondo la versione di Sesto Empirico (che, nonostante il parere contrario di alcuni recenti studiosi, sembra meglio scandire il ragionamento di quella dell'anonimo autore del *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, secondo cui esso è stato pure tramandato), la prima proposizione era guadagnata negando che esista tanto il non-essere quanto l'essere (il primo perché, se fosse, assieme sarebbe e non sarebbe. Il

secondo perché, se esistesse, (1) dovrebbe essere o eterno o generato o assieme eterno e generato; ma se è eterno non ha principio, se non ha principio è illimitato, se è illimitato non è contenuto in nessun luogo, se non è contenuto in nessun luogo non esiste; se poi fosse contenuto in se stesso, si sdoppierebbe come contenente e contenuto. Neppure può essere generato perché, se lo fosse, lo sarebbe o dall'essere o dal non-essere, ed entrambe le alternative sono

impossibili: dall’essere è impossibile perché è già e dal non-essere nulla si genera. Né può essere eterno e generato assieme, perché le due cose si escludono a vicenda. (2) Inoltre, dovrebbe essere o uno o molteplice; ma se è uno dev’essere o quantità o continuità o grandezza o corpo, e in nessun caso è uno: infatti la quantità si divide, l’estensione si scinde, la grandezza è divisibile, il corpo è tridimensionale. Né è molteplice, perché il molteplice

è la somma degli uno, e s'è visto che non è uno).

La seconda proposizione discende dal fatto che le cose pensate non esistono (ché altrimenti tutti i pensati esisterebbero, il che è assurdo; inoltre, se il pensato esiste, l'inesistente è impensabile, il che è manifestamente falso, potendosi pensare Scilla e la Chimera, che non esistono), per cui ciò che esiste non è pensato.[3]

La terza deriva dall'impossibilità che l'essere si

faccia parola, perché non esercita su di noi nessun'azione; insomma, «in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventare parola; e non essendo parola non potrà esser manifestato ad altri» (D.K. 82 B 3).

Con queste tesi, che impegnano a fondo l'ontologia eleatica, volgendo l'una contro l'altra le posizioni basilari di Parmenide, di Zenone e di Melisso (la seconda versione attesta che Gorgia perveniva alla prima negazione

«mettendo assieme le dottrine di quegli altri filosofi, [...] gli uni contro gli altri»; D.K. 82 B 3a), il sofista rimuoveva ogni condizionamento oggettivo della parola, ponendola così nella condizione – teoricamente giustificata – di un'assoluta sovranità nel dire. Ché, a ben vedere, se per Protagora non esiste il falso, per Gorgia nulla è vero, di modo che non vi è limite alla possibilità di asserire e di negare; o, per meglio dire, vero è l'argomento che riesce a

imporsi e che pertanto discrimina il falso in relazione esclusiva al risultato raggiunto, come sembra trasparire dalla considerazione gorgiana che «la parola come il bando dell'araldo in Olimpia chiama chi si offre, ma incorona chi riesce» (D.K. 82 B 8). Donde l'importanza della retorica quale tecnica che insegna a usarla efficacemente per condurre qualsivoglia argomento e sostenere qualunque tesi. Un esempio lampante è offerto

dall'*Encomio di Elena*, la moglie infedele per antonomasia, che merita biasimo e disprezzo, ma che il sofista discolpava ed elogiava, travolgendo tutti gli argomenti che le davano addosso. Ma, oltre gli encomi, l'ambito in cui egli massimamente impegnava la sua arte erano le orazioni politiche ed epidittiche; minormente quelle giudiziarie (D.K. 82 B 6). Un'arte perseguita con consumata abilità, sulla base di una conoscenza meticolosa del

linguaggio e dei suoi effetti e che praticava tutti gli espedienti del convincimento: a partire dall'uso dei traslati («sepolcri viventi», per esempio, in luogo di «avvoltoi»; D.K. 82 B 5a) quali mezzi atti assai a impressionare.

Prodico di Ceo

Assieme a Protagora e Gorgia va ricordato, tra i maestri della sofistica, anche Prodico di Ceo,[4] con il quale la retorica

affina la tecnica del ricorrere alla distinzione sottile e puntigliosa delle diverse sfumature di senso tra i sinonimi (D.K. 84 A 18). Espediente che permette, giocando sulla parola, di sottrarre l'argomento all'abiezione dell'avversario e opporgli che il suo attacco muove contro qualcosa di diverso: per esempio, contro il «fare» una certa cosa, mentre il ragionamento verteva sull'«agire» (D.K. 84 A 18), o contro quel tipo di piacere che

è il «diletto», mentre era in causa la «gioia», o la «letizia» (D.K. 84 A 19), o si opponeva al «godere», mentre si parlava del «gustare» (D.K. 84 A 13). Si tratta, com'è facile avvedersene, di una tecnica basata su un'assoluta padronanza del linguaggio e sulla conoscenza accurata delle proprietà delle parole, fino alla pretestuosità. Va peraltro fatto presente che là dove, con Aristotele, si passerà dalla distinzione puramente nominale a quella dei

differenti significati di un termine, la dialettica avrà raggiunto uno dei suoi strumenti più efficaci.

A una tale distinzione di «virtù» è molto verisimilmente da ascrivere la celebrazione di Prodico della laboriosità, della fatica, dell'impegno, della dedizione al dovere e della difesa della propria terra, operata con il racconto di *Ercole al bivio*: dove l'eroe, al quale si fanno incontro due donne, una modesta e pudica, che gli promette la felicità per

il tramite di questi valori, l'altra, aitante e procace, che gli mostra i vantaggi del piacere, sceglie i consigli della prima (D.K. 84 B 1; 2). Una virtù, quella qui celebrata, che è ben diversa dall'abilità del convincimento retorico.

È probabile poi che Prodico abbia indicato nella massima considerazione dei primi uomini per tutto quanto era loro utile l'origine della credenza negli dèi: divinizzazione non soltanto di cose (il pane, ritenuto

Demetra; il vino, deificato in Dioniso; l'acqua, in Posidone; il fuoco, in Efesto), ma anche degli scopritori di ritrovati vantaggiosi (D.K. 84 B 5).

I Sofisti naturalisti e i Sofisti politici

Nel suo ulteriore sviluppo la sofistica si indirizza su due linee, entrambe, a ben vedere, procedenti dalle medesime premesse, dalle quali tuttavia si traggono conclusioni non soltanto differentissime, ma

per taluni essenziali aspetti opposte, e innanzitutto in sede di considerazioni etico-politiche, che sono quelle che maggiormente dovettero interessare agli esponenti di entrambi i filoni, visto anche che tutti, a vario titolo, furono direttamente impegnati nella politica attiva delle loro città, partecipando al governo o assumendo incarichi di ambasceria, in virtù dell'acquisita fama di sapienti.

I Sofisti naturalisti

Uno dei filoni è quello così chiamato dei Sofisti naturalisti, rappresentato principalmente da Ippia e Antifonte,[5] a motivo della centralità della natura (*physis*) nelle loro indagini e nelle loro posizioni di fondo. Si tratta, per più di un senso, della stessa *physis* dei Presocratici quale principio di tutte le cose, in base alla quale interpretarono anche l'uomo. Ma non questo soltanto, essendo essa l'orizzonte in cui certamente lo collocavano, ma che funge altresì da cornice

delle loro molteplici ricerche. E in effetti Ippia si occupò, tra le altre discipline del suo enciclopedico sapere, anche di astronomia (A 1), fissando in numero di sette le Pleiadi (A 13) e – ciò che maggiormente interessa per comprendere la connotazione della sua *physis* – attribuì un'anima anche agli esseri inanimati in base alle proprietà del magnete e dell'ambra (A 7), riprendendo un'istanza che era già stata di Talete.

Pari interesse per la *physis* si

riscontra anche in Antifonte, che l'identificava con la materia prima di cui sono fatte le cose (B 15). E anch'egli si espresse in materia di astronomia (sulla natura del sole, che è fuoco che si espande nell'aria umida e circonda la terra [A 26]; sul levarsi e il tramontare delle stelle, causati dal continuo spostarsi del sole dalla parte di aria bruciata verso quella che di nuovo si inumidisce [*Ivi*]; sulla luna, che ha luce propria e che scompare per l'oscuramento provocato

dall'avvicinarsi del sole, assai più luminoso di essa [A 26]; sulle eclissi di luna, dovute all'inclinarsi dello scafoide, fino a capovolgersi [A 28]) e di meteorologia (la grandine si forma per il coagularsi dell'acqua piovana a opera dell'azione dei venti contrari [A 29]). E nella descrizione di questi e altri fenomeni di tal genere usò un linguaggio tecnico, introducendo appositamente vocaboli e costrutti grammaticali, o servendosi di parole già

presenti nella lingua greca per designare realtà fisiche specifiche. Non di meno si occupò di argomenti medici (Galeno riferisce la sua spiegazione di certi effetti nocivi connessi al diffondersi della bile [A 39a]), e anche in questo settore il suo linguaggio è innovativo nel senso suddetto.

Ebbene, una tale attenzione alla natura in generale e alla natura umana in specie non poteva non far riconoscere a questi filosofi che, sul piano

della *physis*, tutti gli uomini sono uguali e che dunque non hanno ragione di sussistere quelle differenze così radicate nel modo greco di pensare: prima fra tutte la differenza qualitativa tra Greci e barbari, espressamente contestata da Antifonte perché «di natura siamo assolutamente uguali [...]: basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini» (fr. B). Tali differenze sono invece «culturali», si direbbe con linguaggio moderno, ossia per

convenzione acquisita. E una convenzione è per l'appunto la legge (νόμος). Donde l'opposizione tra questa e la natura, portata sul terreno che più interessava ai Sofisti, ossia quello della giustizia e, in generale, della politica. E si tratta di una contrapposizione in cui la natura ha di gran lunga la palma. Le norme della legge, dice Antifonte, sono accessorie e si possono contravvenire senza danno nell'eventualità che non si sia scoperti; quelle della natura, al

contrario, sono essenziali e il contravvenirvi arreca danno anche se nessuno se ne accorga. Le prime sono perciò opinione, le seconde verità. Non soltanto, ma la maggior parte di ciò che è giusto secondo la legge è in contrasto con la natura (la prima prescrive, per esempio, che cosa gli occhi, le orecchie e l’animo debbano rispettivamente guardare, udire e desiderare e che cosa no, limitando così delle attività naturali) e lo è senza che

quello su cui si esercitano i divieti legali sia meno gradito del suo contrario, che la legge comanda. La legge ordina poi azioni che sono nocive, come il continuare a onorare genitori che usino maltrattamenti, né protegge chi osserva i suoi dettami, difendendo, per esempio, chi abbia testimoniato il vero contro qualcuno dalla vendetta di costui, né impedisce che l'offeso venga offeso e l'offensore offenda e che il primo subisca danno, il

secondo lo arrechi, ma permette che in tribunale essi possano avere ugual forza di persuasione. E del resto, se la giustizia consiste nel non recare offesa quando non ne sia stata ricevuta alcuna, atti, prescritti dalla legge, quali il testimoniare contro qualcuno, poiché gli porta danno senza che questi ne abbia prodotto al testimoniante, rispondono sì a un criterio di utilità tra gli uomini, ma non sono giusti (fr. B).

Identiche considerazioni si

trovano in Ippia, per il quale «per natura il simile è parente del simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, commette molte violenze contro natura» (*Imitazioni*, fr. 1).

Lo spirito universalistico e illuministico di questi Sofisti è alla radice della loro vastissima cultura, come risulta dalla molteplicità davvero impressionante degli ambiti di cui si sono occupati. Antifonte si applicò anche alla matematica, escogitando un

ingegnoso tentativo per risolvere il problema della quadratura del cerchio (sofistico, lo dichiarerà Aristotele, per il fatto di non muovere dai principi propri della geometria [A 13]). Ippia fu davvero enciclopedico e «trattava di geometria, di astronomia, di musica, di metrica; parlava anche di pittura e di scultura» (A 2). Di lui Platone riferisce che raccontava (e probabilmente scrisse) genealogie degli eroi e degli uomini, nonché le

fondazioni delle città (A 11). Personalità versatile, si vantava altresì di portare anello, calzari, mantello, cintura e tunica da lui stesso foggiati (*Ivi*). Ma questa sterminata cultura aveva anche e soprattutto un'importanza pratica, fornendogli, durante le discussioni, il mezzo per stordire l'avversario, frastornarlo e confonderlo, subissato da una valanga d'informazioni opposte alle sue tesi. Si tratta, per l'appunto, del metodo della *polimathya*, da

lui insegnato e applicato. E, come sostegno a esso, insegnava e professava anche un metodo per sviluppare la memoria (*mnemotecnica*), indispensabile per acquisire e ritenere una quantità così vasta di nozioni.

Vanno infine menzionate le riflessioni morali di Antifonte, le quali s'ispirano a una saggezza acclamante ai valori della vittoria su se stessi e i propri impulsi immediati (B 58), dell'autentica amicizia (B 62) e di una buona educazione.

Questa, diceva, è «la cosa principale negli uomini» (B 60) e inizia dal saper ubbidire ai genitori, premessa quanto mai favorevole e adeguata perché si sviluppi la concordia, di cui ha celebrato l’importanza in sede politica (B 44a; 61). Sono riflessioni che ben danno il tono complessivo del pensiero di questo sofista, la cui opposizione alla legge civile è tutt’altro che l’affermazione di sfrenata licenza e la cancellazione di ogni vincolo di bene e di male, quanto

piuttosto la ricerca di una *legge* superiore, definita dalla natura, nel quadro di una visione materialistica e comunque somaticistica dell'uomo. A essa in ultima analisi vanno riferite anche le sue considerazioni pessimistiche sul matrimonio (se lo si contrae con una donna inadeguata, convivervi è un tormento, ripudiarla è gravoso; se è adeguata, restano le fatiche di provvedere anche a lei, dovendo come occuparsi di un secondo corpo, oltre quello

datoci dalla natura [B 49]), sulla caducità e la piattezza della vita, dove nulla è elevato e nobile e tutto si mescola a dolori (B 50; 51), nonché sulla sua desolante irripetibilità (B 52). Donde anche un invito a vivere la pienezza dell'istante, nella convinzione che oltre questa non ci sarà concessa un'altra esistenza (B 53a), e a disporre di ciò che si possiede, a usarlo e non semplicemente a possederlo, in una situazione pari a quella in cui non lo si avesse: a partire dal denaro (B

53; 54).

I Sofisti politici

L’altro filone è quello dei cosiddetti Sofisti politici, così chiamati guardando soprattutto a Crizia, il capo del governo oligarchico appoggiato da Sparta dopo la vittoria su Atene, ossia per la loro diretta partecipazione alla politica attiva della città più che per le conseguenze politiche del loro pensiero, comune anche all’altra

corrente. Con essi il contrasto tra natura e legge si risolve in un autentico dileggio della seconda, considerata lo strumento con cui i deboli e gli inetti cercano di contrastare innaturalmente la valentia dei più forti, d'imbrigliarla e di limitarla, come chiaramente traspare dalla rappresentazione che Platone ne ha dato nel *Gorgia* con le figure – letterarie assai probabilmente e non storiche – di Polo e, soprattutto, di Callide. Innaturalmente, s'è

detto, perché la natura, che costituisce l’autentico ordine del bene e del male, mostra che il più forte schiaccia il meschino. E per l’uomo la forza, ossia la valentia, non consiste tanto in quella fisica, che potrebbe facilmente essere sopraffatta dalla somma delle forze, singolarmente inferiori, di molti deboli, quanto invece nella capacità di progettare efficaci piani di dominio e saperli attuare, senza frapporre alla loro esecuzione alcuna remora di ordine

moralistico o, per l’appunto, legalistico. E in questo la retorica offre uno strumento formidabile, rendendo abili a sfuggire la condanna nei processi e così permettendo di consolidare ciò che si è acquisito. Una retorica che, come si vede, rappresenta la degenerazione della celebrata onnipotenza della parola, piegata a un verso che le era estraneo e che viola le medesime finalità razionalistiche alle quali traguardava. La stessa

«natura» cui i Sofisti politici fanno riferimento è fondamentalmente quella del mondo animale, che in ultima istanza si connette, sì, alla somaticità, in nome della quale l'altra corrente proclamava l'uguaglianza di tutti gli uomini, ma che, isolata in se stessa e perciò privata di un respiro universale, che ne mostri la connessione con la *physis* del tutto, si depaupera di quello spessore culturale derivante dal cogliere l'uomo nell'orizzonte dell'intero. Ond'è

che a riguardo di questa sofistica non si ha neppure lontanamente la possibilità di parlare di umanesimo e di illuminismo.

Oltre a Crizia, tra tali Sofisti è da menzionare Trasimaco, abile oratore o per meglio dire arringatore delle masse, stando alla testimonianza platonica che era «insuperabile nell'eccitare la folla all'ira e poi, eccitatala, placarla d'incanto» (B 6), capace di fondere assieme e ben dosare il tono solenne e quello dimesso

(B 1), con uno stile basato sulla precisione della lingua, puro ed elegante (A 13). Sua l'affermazione che «il giusto non è che l'utile del più forte» (B 6a) e una visione radicalmente innovatrice del modo di gestire il potere, indotta dall'esacerbata convinzione dei danni derivati dall'assenza d'azione del precedente regime di fronte ai soprusi (B 1).

Socrate

Il rapporto di Socrate con la sofistica e la «questione socratica»

Nell'appassionata testimonianza platonica Socrate[16] è l'antitesi e il massimo oppositore dei Sofisti. Egli si staglia secondo i lineamenti del vero educatore di contro all'insegnamento malefico di quelli, dell'autentico politico di contro alla degenerazione dell'arte di governare conseguente alle loro teorie, del sapiente di contro alla vuota e sterile

verbosità dei loro discorsi, del puro di contro all'immoralità serpeggiante tra tali figuri, dell'eroe che ha saputo pagare con la vita la fedeltà ai suoi ideali di contro al mercimonio di pseudocultura di quei prezzolati pseudomaestri. Nei primi Dialoghi di Platone, chiamati per l'appunto socratici, egli è costantemente impegnato in serrate discussioni con i Sofisti, dalle quali esce ammantato di una statura morale e sapienziale talmente alta da non poter

essere neppure paragonato a loro, che per converso risultano sconfitti proprio sul terreno e sui temi dove boriosamente pretendevano di poter insegnare, frastornati e confusi nella loro falsa presunzione di sapere dall'incalzante interrogare del filosofo. Nell'*Eutifrone* Socrate si scontra con un sacerdote dalle chiare movenze sofistiche su che cosa sia il santo e lo porta a riconoscergli la capacità di mettere in crisi anche le più radicate

convinzioni, come Dedalo sapeva far apparire in movimento le sue statue. Nel *Protagora* l'omonimo sofista è battuto da Socrate persino nei lunghi discorsi, il campo prediletto da lui come dagli altri Sofisti per far mostra della loro pretesa sapienza. Gorgia, nel Dialogo che porta il suo nome, è confutato da Socrate alla fine di un lungo contradditorio proprio sulla natura della pratica che professava, la retorica; Polo non ha miglior sorte; Callicle è

via via mortificato nella sua burbanzosa protervia iniziale e alla fine quasi scompare, ammutolendo. Ma al di là dell’ammirazione sterminata di Platone per il Maestro, che quasi inevitabilmente ha per effetto d’ingigantirne i lineamenti, resta il fatto che a lui fa asserire anche dottrine sue proprie e persino quella delle Idee, che caratterizza la filosofia platonica nel tratto più significativo. Donde il problema di discriminare la figura storica del sapiente

ateniese da quella letteraria creata da Platone, di definire cioè i confini tra il pensiero dell’uno e dell’altro.

Queste considerazioni immettono direttamente nella cosiddetta «questione socratica», nel problema cioè dell’attendibilità di quanto hanno detto di Socrate coloro che ne hanno parlato, unica fonte per ricostruirne la filosofia. Egli infatti non soltanto non scrisse nulla, ma teorizzò la necessità che il filosofare prescindesse dalla

scrittura, convinto com'era che esso, ricerca perenne della verità, si compie nel διαλέγεσθαι, ossia nel confrontarsi discorsivamente su una tesi: quello che è il senso proprio del suo «dialogare», che non consiste né in un semplice colloquiare, né in una mera ricerca in comune del vero, benché anche quest'aspetto ne sia implicato, ma non come la prerogativa prima, definita invece dal dibattito di due interlocutori impegnati a sostenere tesi

opposte, ciascuno dei quali cerca di avvalorare la propria, ossia di provarne la verità, confutando, vale a dire mostrando l'intrinseca insostenibilità, di quella dell'avversario. Una pratica la cui vivezza sarebbe stata isterilita e spenta dalla scrittura. Per accedere a Socrate bisogna così accedere unicamente a quanto è stato riferito di lui. Ma chi ne ha parlato, ne ha parlato in termini diversissimi e persino incompatibili tra loro.

Se Socrate per Platone è l’autentico filosofo, nella sua massima distinzione dai Sofisti, per il commediografo Aristofane egli, in una sostanziale solidarietà con le movenze dell’imbroglio sofistico, è al pari di loro uno spregiudicato millantatore di sapienza che per un verso persegue una scienza inane e inconsistente, in contrasto con le credenze della religione ufficiale, per l’altro rovina i giovani insegnando loro cavillose capziosità con le quali

giustificare le azioni più disoneste e più vergognose. Nelle *Nuvole*, che è il documento maggiormente eclatante del giudizio di Aristofane su Socrate (anche se non l'unico), questi è sospeso in un corbello a contemplare per l'appunto le nuvole, nuove divinità, mentre proni a terra i suoi discepoli studiano la lunghezza del salto delle pulci; e ammaestra Fidippo, il figlio di un rozzo contadino e di un'aristocratica che per la sua passione per i cavalli ha

dilapidato le sostanze del padre, su come gabbare i creditori; cosa che non era riuscito a far apprendere al genitore, che viene picchiato altresì dal figlio, il quale gli dimostra poi la convenienza di questo comportamento.

Di tenore totalmente diverso è la testimonianza di Senofonte, lo storico che in gioventù fu discepolo di Socrate e che poi ne tratteggiò la figura e il pensiero nei *Detti memorabili*. Anche per Senofonte, Socrate fu persona

straordinaria, incomparabilmente superiore a ogni altra e immeritevole della condanna comminatagli, ma ne fa consistere l'eccezionalità in un'opera educatrice fondata più su atteggiamenti virtuosi e sapienziali che sull'assunzione di posizioni dottrinali, il cui nerbo speculativo risulta come stemperato rispetto alla narrazione di episodi. Ne emerge in ogni caso, fin dai primi capitoli, un personaggio tutto intento a esortare alla virtù, a preoccuparsi

dell'anima più che del corpo, che a lui personalmente non interessava affatto, a insegnare di limitare i bisogni e soddisfarli nella giusta misura, evitando in particolare gli eccessi nel cibo e nell'amore.

Esattamente l'opposto del Socrate che risulta dai, peraltro brevi, riferimenti di Aristotele, il quale gli attribuisce, in sede logica, la scoperta del concetto e dell'induzione e, in sede etica, le tesi della involontarietà del male e della

coincidenza di virtù e sapere.

Pur tuttavia in una così gran varietà di notizie alcuni dati emergono come storicamente indubitabili, perché, sia pur presentati in maniera diversa, sono però attestati da tutte le fonti. Innanzitutto, che l'ambito della filosofia socratica è quello stesso dei Sofisti, in un rapporto con loro che è di incontro-scontro, precisabile almeno secondo i seguenti aspetti:

(A) in primo luogo anche Socrate, al pari dei Sofisti, fece

oggetto di ricerca l’uomo, non interessandosi dei problemi cosmologici e ontologici se non in una primissima fase della sua vita, come concordemente attestano Platone, nel *Fedone*, e Senofonte ed è implicitamente rintracciabile dalla parodia aristofanesca dello studio delle pulci. A questa fase è probabilmente da connettere l’incontro, forse non soltanto ideale, ma anche personale, con Anassagora, che fu ad Atene, dal quale è credibile che Socrate abbia

derivato la nozione di un principio divino intelligente e universale, diverso dalle divinità della religione tradizionale. Donde l'accusa di ateismo, ossia di negazione degli dèi, e di empietà che costituì uno dei due capi d'imputazione per la sua condanna. Oltre che Platone, nel suddetto passo del *Fedone*, confermano questo dato Senofonte, il quale in più luoghi testimonia del riferirsi di Socrate al dio, e Aristofane stesso, rappresentando il

filosofo nella contemplazione delle nuvole. Ed è altresì probabile che con il pristino abbandono della filosofia naturalistica e di Anassagora in specie, egli abbia anche abbandonato la nozione di un'intelligenza universale, reggitrice dell'universo, immanentizzandola, per così dire, nell'uomo, facendo cioè dell'intelligenza, ossia della ragione, la sua essenza, in linea con l'interesse antropologico e non cosmologico-ontologico di cui

s’è detto.

(B) Come i Sofisti, anche Socrate impegnò la sua ricerca nella *discussione*, ma, a differenza dei Sofisti, non la condusse attraverso le tecniche della retorica, alle quali, anzi, si oppose apertamente come sterile e inconcludente professione di pseudosapienza, bensì attraverso un interrogare aperto a cogliere l’universale e, in prospettiva, il concetto. Donde il tipo di discorso da lui praticato non era quello lungo, caro ai Sofisti, sibbene quello

breve, fatto di domande e risposte in successione ravvicinata.

(C) L’opera socratica, al pari di quella dei Sofisti, mirava a *educare*, e innanzitutto i giovani, e come quella faceva della *virtù* il centro e l’oggetto dell’educazione; ma, a differenza dei Sofisti, non si proponeva d’insegnare l’abilità nel convincimento, né faceva risiedere in questo l’*areté*, ma era volta a far recuperare al discepolo una concezione del bene già insita nella sua anima

e nella quale diceva consistere l'*areté* stessa, aiutando come a partorirla, ossia a trarla da quello stato d'inconsapevolezza in cui giaceva e portarla alla luce. Paragonava perciò il suo compito a quello della levatrice, che non dà il figlio alla madre, ma l'aiuta a farlo nascere e chiamava quest'aiuto a conoscere «maieutica». In essa risiede il momento forte dell'educazione socratica.

Ancora, a differenza dell'educazione sofistica, che aveva primariamente per

oggetto la formazione dei futuri politici, quella di Socrate era solo consequenzialmente finalizzata a questo scopo, nella misura in cui il buon politico non può non essere un uomo virtuoso, ma innanzitutto e primariamente s’interessava della virtù del singolo in quanto tale, che gli comporta di essere *anche* un buon cittadino e un buon politico, ma non soltanto questo. La morte stessa di Socrate, l’accettazione di una condanna ingiusta e il rifiuto

di sottrarsi alla pena con la fuga, già preparata dai suoi amici, che lo scongiuravano, per non contravvenire alle leggi della città; ancora, la necessità morale di non contravvenirvi mai, appassionatamente sostenuta da Socrate nel suo ultimo insegnamento, come risulta dalle pagine del *Critone*, sono prove lampanti che la sua opera educativa non prescindeva affatto da una dimensione *anche* politica, ma altrettanto chiaramente questa

dimensione veniva da lui inscritta in una nozione di virtù più vasta e tale da non poter minimamente porre i due termini in un rapporto d'identità.

Di più, se i Sofisti adivano al compito educativo come a una professione, tanto da esigere un compenso, Socrate lo perseguiva in spirito di fedeltà a un ufficio affidatogli dal dio, come una missione insomma e come l'esecuzione di un dovere, donde l'assoluta gratuità dello stesso, fino al punto d'essere

accusato di tralasciare, per esso, i suoi interessi e fin anche i doveri familiari, vivendo in uno stato di proverbiale indigenza.

Entro questo quadro, i cui lineamenti corrispondono a dati storicamente certi perché attestati, in positivo o in negativo, dalle fonti suddette, si tratta ora di focalizzare il significato del pensiero socratico. Il quale già da questo quadro stesso appare al contempo in linea di continuità e d’opposizione con la

sofistica: immesso com'è nel suo orizzonte problematico complessivo, ma fortemente innovativo e rivoluzionario del suo tenore.

Sapere di non sapere

Nell'*Apologia di Socrate* questi racconta d'aver appreso dall'oracolo di Delfi d'essere l'uomo più sapiente. E poiché s'accorgeva di non sapere nulla, ricercato che cosa lo facesse ritenere tale agli occhi del dio, trasse la conclusione

che la sua sapienza consisteva proprio nella consapevolezza di non sapere. La notizia, per quanto aneddotica (forse più in rapporto all'esperienza autobiografica narrata da Socrate che alla veridicità della relativa testimonianza platonica), individua tuttavia un'istanza dottrinale storicamente certa, sulla quale peraltro s'innesterà l'indirizzo scettico della tradizione socratica perpetrata oltre Platone, tra i suoi successori nella reggenza dell'Accademia,

ossia che il vero, l'autentico sapere consiste nel sapere di non sapere. È ragionevole credere che a questa convinzione Socrate possa esser pervenuto prendendo atto dell'effettiva ignoranza di coloro che si professavano sapienti, cioè dei Sofisti, proprio negli argomenti in cui si spacciavano per tali, unitamente alla constatazione che la loro boria non li rendeva consapevoli del fatto. Ignoranti, non sapevano di non sapere. In una

ricostruzione sistematica della filosofia di Socrate quest’istanza sta come alla base della sua ricerca, della quale rappresenta il punto di partenza. Due infatti sembrano essere i nuclei tematici, presenti in essa, che la mettono in moto. Innanzitutto il *motivo* del loro non sapere, ossia la ragione per la quale la loro abilità oratoria si risolveva di fatto in un’ignoranza. Un motivo e una ragione che chiamano direttamente in causa sia il

metodo seguito dai Sofisti che l'*oggetto* del loro sapere.

Quanto al primo, il rifiuto socratico della retorica, ampiamente documentato in sede storica, chiarisce come in essa il filosofo debba aver scorto un procedimento che non viene a capo delle questioni perché *non possiede delle regole obiettivamente valide con cui condurre la ricerca attraverso la discussione*, delle regole cioè che siano applicabili a qualunque argomento di ricerca e fungano

come da guida della discussione stessa. Proprio dell'assenza di regole della retorica antica parla Aristotele nel capitolo finale delle *Confutazioni sofistiche*, che idealmente conclude l'intera topica, ossia lo studio della dialettica, mettendo in chiaro che la situazione era del tipo di quella in cui, invece d'insegnare *come* costruire i calzari, si presenti una quantità di calzature per vedere quale s'adatta meglio. E in effetti, a ben vedere, quasi

tutte le tecniche della retorica che abbiamo via via incontrato – la *polimathya*, la mnemotecnica, la sinonimica – sono regole più del monologo che del dialogo, vale a dire della discussione. Regole cioè che, anche a prescindere dalla capziosità con cui venivano applicate e dal voluto raggiro dell'avversario cui erano finalizzate, (a) non consentono di saggiare la validità di una tesi attraverso la sua capacità di non esser travolta dalle obiezioni che le si possono

portare e, di conseguenza, (b) erano atte a convincere, a persuadere, non a provare. Vizio del quale è affetta anche l’antilogia, che pur si discosta dal monologo e sembra maggiormente aprirsi al dialogo; ma in maniera fallace e inautentica. Da qui l’uso da parte dei Sofisti dei discorsi lunghi, i quali non danno spazio all’interlocutore d’intervenire con obiezioni, né gli consentono di controllare nel modo suddetto tutte le proposizioni.

Quanto all'*oggetto*, il sapere dei Sofisti non era in grado d'indicare con precisione quale fosse né su che cosa esso vertesse, in aperto contrasto con la prerogativa di *arte*, cioè di tecnica, che gli attribuivano. Né poteva valere che l'oggetto era la politica. A una tale tesi Socrate nel *Protagora* oppone che ciascun'arte ha un suo campo specifico d'esercizio, donde si conosce chi ne è competente e chi no, mentre non può dirsi altrettanto per quel che riguarda chi sia

competente di politica. In particolare, la carenza conoscitiva della retorica relativamente all’oggetto riguarda il fatto di non saper essa impostare il discorso su un *tipo di cose*, vale a dire sulla cosa nella generalità delle prerogative di cui è connotata e che la connettono ad altre dello stesso genere, ma di applicarsi al caso singolo e basta. Ma così facendo non si perviene mai alla conoscenza, perché non si può distinguere quale delle prerogative è

essenziale alla cosa, essendo comune anche alle altre del medesimo tipo, e quale no.

Ora, posto di fronte a questi limiti strutturali della sofistica, Socrate innesta un procedimento indagativo (ecco l'altro nucleo tematico) che ha nello svuotamento della presunta conoscenza il suo primo fine, per raggiungere il quale usa il metodo del *dialegesthai* confutativo, il cui momento basilare è l'*ironia*. Il secondo fine, conseguibile a partire dallo svuotamento

predetto e quindi logicamente successivo, consiste nel volgere il *dialegesthai* in modo da far scoprire *che cos'è* la cosa, e il momento fondamentale è la *maieutica*.

L'una e l'altra intenzione, con i relativi momenti ironico e maieutico, hanno poi, in forza della già accennata identità di virtù e conoscenza, un'importanza anche etica, giacché, come sarà vieppiù chiaro, pervenire (ironicamente e maieuticamente) alla

conoscenza di che cosa sia il bene è *eo ipso* acquisire la virtù.

Così prospettato il problema della ricerca socratica, si è in grado altresì di cogliere l'impulso che le conferiva la riflessione sull'ignoranza dei Sofisti di non sapere. Quest'ignoranza, se indagata nelle sue ragioni, portava a mettere a nudo come una perversione della parte dell'uomo che conosce, una sorta di malvagità della sua anima. Da qui la necessità di

educarla, ossia di renderla virtuosa.

Il dialegesthai e l'ironia

Sull'ironia socratica molto si è scritto e molti ingegni si sono rivolti a essa per trarne ispirazione, a partire da quello del filosofo danese Sören Kierkegaard. E la si è interpretata ora come finzione, ossia come metodo del condurre il dialogo, ora come dissimulazione da parte di Socrate della condizione del

suo interlocutore, ora come espressione dello stato d'ignoranza nel quale realmente Socrate riteneva di versare iniziando una ricerca. Ciò che comunque s'attesta come un dato indubitabile e certo è che questa figura dell'argomentare socratico si connette a una fase essenzialmente negativa, ossia tale da avviare una confutazione, uno smantellamento di una tesi proposta e da mettere così a nudo un'assenza di sapere.

Questa risultanza emerge in tutta chiarezza dai Dialoghi socratici di Platone. In essi Socrate, secondo una struttura che si ripete costante, dichiara la propria ignoranza nella materia in cui l'interlocutore è per professione esperto, e gli chiede di esporre che cosa sia una data cosa, che nei primi scritti platonici è per lo più o una virtù particolare (*Eutifrone*), o la virtù in senso generale e la sua acquisibilità (*Menone*, *Protagora*). L'ironia si esplica proprio nella

dichiarazione di Socrate di non sapere e funge così da fattore che apre il domandare. È un primo livello di questa figura, che in tale valenza si colloca all'inizio del dialogo, anzi, per meglio dire, ancor prima dell'inizio, avviandolo essa stessa.

A un secondo livello essa interviene nel corso del dialogo e prospetta la situazione di un avvio sempre *ex novo* dello stesso. Di fronte alla risposta dell'interlocutore, Socrate chiede una precisazione,

proponendo un caso o una circostanza che non rientrano in quanto egli ha asserito e di fatto lo smentiscono, o lo costringe a precisare meglio quanto ha dichiarato, riportandolo alla «cosa» chiesta, senza divagare. A questa nuova risposta il filosofo applica ancora la stessa procedura investigativa, sempre sul presupposto di non sapere, che in tal modo, in quanto momento ironico, costringe il dialogante a cominciare sempre da capo, a

rivedere costantemente la sua posizione e perciò a riaprire di volta in volta l'indagine. Nell'*Eutifrone*, per esempio, il sacerdote è costretto a dare via via cinque definizioni della santità, la successiva a correzione della precedente, e analoga piega prende il domandare nel *Menone*.

Un terzo livello dell'ironia si palesa nel momento in cui il dialogo giunge a una sorta di rovesciamento delle parti tra Socrate e l'interlocutore, giacché questi, incalzato

dall'incessante domandare del filosofo, finisce per dichiarare egli stesso di non sapere ciò di cui inizialmente si era professato sapiente, mentre Socrate, che all'inizio aveva esternato la sua ignoranza, ora si mostra più sapiente dell'avversario, almeno per il fatto di non ignorare il suo ignorare.

Ma vi è, a ben vedere, anche un quarto, decisivo livello dell'ironia, più sottile dei precedenti ma forse per questo ancor più proprio della figura

socratica. Ché, se il dialogo terminasse a questo punto, il suo esito sarebbe scettico e in questa direzione si volgerebbe il continuo domandare: al termine del quale non si troverebbe, dopo mille tentativi di soddisfare l'urgenza di sapere e nonostante le molte vie battute per giungere a una risposta, che un nulla di sapere e di risposta. Il sapere è *unicamente* la consapevolezza della propria ignoranza. E di fatto non è mancato chi abbia

interpretato così l'interrogare socratico. Ma è un'interpretazione che, per quanto suggestiva, mal s'accorda con la finale positività, almeno in linea tendenziale, del dialogare stesso, quale appare attestato dalle fonti socratiche. Infatti, persino là dove il dialogo sembra chiudere con un'aporia, s'intravede sempre una risposta: non esplicitamente dichiarata, per non defraudare il lettore, che è l'interlocutore intenzionale, dello sforzo di

guadagnarla lui stesso, ma non per questo inesistente. Ma allora, mentre è chiaro che anche l'aporia è un modo dell'ironia, un suo livello profondo, questa si delinea in fattezze tali da coinvolgere nel suo movimento come se medesima e da far apparire, per appunto, ironica la stessa dichiarazione che il sapere è sapere di non sapere. Non – si badi – nel senso che sia falsa, ma nel senso che è il livello estremo in cui la consapevolezza della propria

ignoranza, apparsa ripetutamente dai continui scacchi di tutti i tentativi di risposta inadeguata, si fa feconda a che, eliminata fino in fondo ogni falsa presunzione di sapere, può finalmente attingere l’autentica conoscenza. L’ironia del sapere di non sapere è, per così dire, quella di una vuotezza piena.

IL DIALEGESTHAI, LA MAIEUTICA E LA DOMANDA SUL «CHE COS’È»

Qui interviene la maieutica e con essa il dialogo da confutativo si fa investigativo. Eppure la procedura è la medesima, in quanto non muta la struttura di un domandare che interroga le stesse risposte. Ma non più al fine di sgombrare il campo da un negativo, bensì verso l’acquisizione un positivo. Il presupposto è che l’anima è gravida di verità e si tratta soltanto di farla emergere. Socrate probabilmente non diede alcuna giustificazione di

quest’istanza, che invece impegnerà Platone a ricercarne la fondazione, fiducioso com’era che l’uso della ragione correttamente avviata in senso dialogico basta a far scaturire il vero, senza bisogno di ancorarla a un principio superiore.

La domanda nel momento maieutico è propriamente volta a far dire *che cos’è* (τί ἐστι); nel che Aristotele ha ravvisato l’istituzione del concetto. In effetti, nella prospettiva di tale

interrogazione è aperta la via a questa figura logica, anche se la domanda stessa, nei termini in cui da Platone e da Senofonte risulta esser stata posta da Socrate, non raggiunge questa dimensione. Il concetto aristotelicamente inteso esprime la *definizione*, la quale è il discorso che dice l'essenza della cosa e si determina mediante il genere prossimo, ossia l'universale più vicino alla cosa da definire, e la differenza specifica; e, intesa in senso tecnico,

nessuna di queste determinazioni è rintracciabile nell'interrogare socratico. Non, in particolare, l'essenza, dal momento che questa è propriamente la *quiddità* (τὸ τί ἦν εἶναι), espressa dai generi regressivamente più ampi sotto i quali cade la nozione, fino al genere categoriale, mentre nulla di tutto questo è presente nel socratico *che cos'è*. Più consono invece il rintracciarvi un'approssimazione di quello che aristotelicamente è

l’universale, giacché, come questo è l’unità di un molteplice, parimenti con la richiesta del *che cos’è* Socrate intendeva far scoprire ciò in cui si unifica una pluralità di casi. È quanto appare dalla ricorrente domanda «che cos’è la virtù», con la quale nel *Protagora* egli costringeva l’omonimo sofista a dichiarare che cosa accomuna, come diverse parti dell’oro, la saggezza (o moderazione), la sapienza, la giustizia, la santità e il coraggio, una volta

ammesso che non sono nomi diversi di una medesima realtà, ma che ognuna ha una specificità propria; o, nel *Gorgia*, esigeva che questi dichiarasse, dopo la risposta inadeguata e banale che vi è la virtù del fanciullo, quella della donna, quella dello schiavo e così via, quale ne è il denominatore comune per cui tutte sono «virtù». Con quest’istanza la ragione scopriva dunque l’universale, aprendosi la strada alla definizione e al concetto,

ancora però non guadagnati.

La cura dell'anima e la virtù

La figura del *che cos'è* immette direttamente sul terreno dell'anima, e con essa della virtù e della scienza, secondo un nesso strutturale che ora si tratta di chiarire. Le fonti di Socrate attestano che il nucleo della sua opera educativa era la cura dell'anima. Di essa parla espressamente Senofonte in *Mem.*, I, 2: «diceva che una tale abitudine [*scil.* quella d'un

vitto frugale] garantisce a sufficienza la salute e non impedisce la cura dell’anima». E su di essa, come compito proprio della filosofia, s’impernia la parte finale del *Gorgia*, dove Socrate, tacitato Callide, prospetta la tesi che questa è la vera arte politica, in quanto si preoccupa di rendere migliore l’anima dei cittadini e non, come la retorica, di procurare loro dei piaceri. Una terza, implicita testimonianza offre lo stesso Aristofane il quale, dando

forma parodistica all'educazione di Socrate, mette in chiaro, con la corruzione dei giovani che essa procurava (in linea peraltro con il secondo capo d'imputazione, oltre l'accusa già vista d'empietà), quella che a suo giudizio è, per l'appunto, la socratica cura dell'anima.

Il tono fortemente carico di partecipazione emotiva del testo platonico, in unità con una tensione soteriologica che prospetta per l'anima curata dalla filosofia una vita

ultraterrena ricca di premi, mentre per quella malvagia pene e castighi a non finire, segna un netto distacco e persino un contrasto con il tipo di cura socratica dell’anima che s’attesta in Senofonte, prospettata com’è, quest’ultima, nei termini di una misura e di un controllo *razionale* nell’agire e in particolare sul piacere, che ne evita l’eccesso, ma senza privarne la fruizione, perché nocivo sia al corpo che alla lucidità della mente, in un

ambito tutto terreno dal quale è esente ogni afflato escatologico. L’agnosticismo socratico in merito all’al di là e alla sopravvivenza dell’anima, documentato dallo stesso Platone nell’*Apologia* con l’alternativa, messa in bocca al maestro, che la morte può essere o trasmigrazione in altro luogo, o come un sonno senza sogni, ossia l’ingresso nel nulla, l’accentuato riferimento alla politica, estraneo a Socrate e caro invece a Platone e l’influsso orfico che

chiaramente aleggia nel *Gorgia*, là dove tratta della purificazione, consono col pensiero platonico ma del tutto assente da quello socratico, rendono ragionevole credere che la temperie spirituale di cui s'ammanta la cura dell'anima nella testimonianza di Platone sia frutto della sua rivisitazione dell'istanza socratica, operata alla luce dei propri paradigmi dottrinali, ma che essa non riguardi il Socrate storico. Per costui l'anima, tema centrale del suo pensiero, è l'io

razionale e morale, che specifica la dimensione propria dell’uomo e che per questo va curata, ossia è virtù il farlo. Che sia tale, è ben consono e conseguente con la figura del *che cos’è*, vale a dire con la ricerca di una conoscenza universale, perseguita dialogicamente, che non può essere se non della ragione. Curare l’anima significa perciò affidarsi alla ragione dialogante e non alla parola retorica, inconcludente e vaga, nella ricerca della verità, far

emergere i suoi verdetti attraverso un radicale esame delle posizioni e accertare quali, al suo vaglio, reggono il dibattito e quali no, nella convinzione che, così operando, si realizza la propria natura di uomini, si dà cioè compimento a se stessi come soggetti razionali e dunque si raggiunge la «virtù». Termine che per Socrate denota una perfezione, non un’abilità, come per i Sofisti, ma una perfezione che si acquisisce e si consuma tra gli uomini, non

nella prospettiva di una dubbia e comunque non interessante vita ultraterrena, e la cui carica di eticità è interamente legata al conoscere. Curare l'anima è così seguire quel «conosci te stesso» che, sempre nell'*Apologia*, Socrate proclama come il motto e l'emblema della sua opera educativa: tratto dall'iscrizione di un tempio, egli lo trasferì nell'ordine dell'umano.

In questa chiave prendono spicco le accentuazioni etiche della ragione operate da

Socrate con l’asserire che (1) la virtù coincide con la conoscenza; (2) che nessuno fa il male volontariamente e che (3) è peggiore chi fa il male non sapendo di commetterlo rispetto a chi lo compie sapendo di compierlo.

Quanto alla prima affermazione, la conoscenza è dunque quel denominatore comune che di cui s’è detto. E in effetti nel *Protagora* Socrate dimostra che tutte le cinque virtù chiamate in causa (saggezza, sapienza, giustizia,

santità e coraggio) sono scienza: scienza del bene, specificata in una data circostanza. Di conseguenza, il male è ignoranza.

Questa tesi, paradossale agli occhi della successiva riflessione morale e che, come è stato rilevato, non considera la volontà, costituisce però l'autentico superamento della concezione sofistica della virtù nella prospettiva stessa della sua insegnabilità, che è poi quanto stava a cuore ai Sofisti. È chiaro infatti che soltanto ciò

che ha a che fare con il conoscere è insegnabile. Ciononondimeno è vero che l’istanza etica si risolve in un’istanza conoscitiva, asserendo la tesi in oggetto che basta conoscere che cos’è il bene per attuarlo e essere virtuosi.

Le altre due tesi non sono che corollari di questa. La seconda esprime in modo palese il risolversi della volontà nella conoscenza e quindi, in buona sostanza, la sua cancellazione come

momento specifico dell'azione morale. Chi commette il male lo commette involontariamente perché non sa che è male. Se lo sapesse non lo compirebbe. Insomma, poiché la volontà è risolta nella conoscenza, la quale esaurisce l'esperienza del bene, così, per conseguenza, l'involontarietà coincide con l'ignoranza, nella quale si condensa tutta la portata del male. E ancora, la maggior colpevolezza di chi pratica il male inconsapevolmente deriva dal fatto che in lui si

assommano come due negativi: quello del male e quello dell’ignoranza, che è in quanto tale l’essenza del negativo morale. Sono affermazioni che, ben lungi dal significare agli occhi di Socrate la cancellazione del vizio, condizione ben presente nel suo insegnamento, ne rimarcano al contrario l’orrore e stigmatizzano l’abominio di una condizione, per così dire, infraumana, se la ragione è la prerogativa propria dell’uomo, e comunque della sua umanità.

E, per converso, danno il tono del suo impegno etico ed educativo, profuso nel «far apprendere», cioè nell’insegnare, ossia nel far emergere maieuticamente, la conoscenza di ciò che è bene.

In questo quadro si delinea il significato, si diceva, tutto terreno dell’eticità nella sua coincidenza col sapere. La misura nel comportamento è interamente retta dalla ragione in quanto è conoscenza del reale vantaggio, al di là del piacere immediato che ben

presto si risolve in danno, come appare dal ritratto di Socrate dato da Senofonte.[7] La sua sobrietà di vita trae motivo ed è regolata da un controllo razionale sempre imposto alla situazione e dalla conoscenza dell'utile, e così pure il suo insegnamento: non si deve eccedere nelle passioni perché finiscono per danneggiare chi smodatamente vi si abbandona; si deve stare in guardia dai belli perché più facilmente fanno perdere il dominio di sé e sconvolgono la

mente; se non si riesce ad astenersi dai piaceri afrodisiaci, meglio praticare quelli mercenari, perché, finita la fruizione, non tengono impegnato l’animo, e così via.

Il dio e il demone

S’è detto che Socrate riteneva d’essere chiamato al compito d’insegnare ed educare da un comando del dio. Parallelamente nell’*Apologia* egli dichiara d’avvertire, interno a sé, un demone che lo

trattiene dal commettere una colpa ogni qualvolta avrebbe potuto incorrervi. Non è mancato chi abbia identificato le due divinità, assimilando sostanzialmente la natura delle relative esperienze, ma oggigiorno pochi studiosi sarebbero disposti a sostenere quest'interpretazione. Ciò che distingue il dio socratico dal suo demone è innanzitutto il tipo di comando: positivo quello del primo, che spinge a fare, quello del secondo è solamente negativo, frenando

dall'agire. Al di là di questo dato obiettivo, dalle fonti è impossibile ricavare altra notizia sicura e ci si muove solo nel campo delle interpretazioni. Quanto a demone, lo si è inteso o come una sorta di voce della coscienza, o di rimorso anticipato, o di situazione psicologica particolare, e così via. In ogni caso pare trattarsi di un'esperienza personale, relativa all'individuo Socrate e non connessa con la struttura razionale e conoscitiva della

moralità, come attesterebbe, tra l'altro, la circostanza che di esso Socrate non fa mai cenno quando si tratta d'impostare, ironicamente e maieuticamente, il dialogo educativo.

Quanto invece al dio, se spinge all'atto morale, che è atto di conoscenza, è logico credere che abbia natura razionale o comunque si connetta strutturalmente con la ragione. Com'è logico credere, considerato il pristino abbandono socratico

dell’esperienza anassagorea di una mente cosmica e il suo interesse esclusivo per il mondo umano, che il dio propulsore dell’azione virtuosa sia limitato all’uomo e finisca così per coincidere con la ragione stessa, vale a dire con l’anima, ritenuta divina per sottolineare la sua diversità, non meglio precisabile, dal corpo.

Le scuole socratiche minori

Con quest’espressione si

indicano le filosofie che si svilupparono nella scia di Socrate, distinte da Platone che rappresenta, per così dire, la scuola socratica maggiore, vale a dire la forma di pensiero in cui l'esperienza socratica diede i frutti più cospicui, in senso qualitativo e quantitativo, e, soprattutto, quella in cui la problematica di Socrate fu assunta e rimeditata nella globalità della sua ampiezza. Ciascuna delle scuole cosiddette minori trasse invece spunto da Socrate in modo

parziale, accentuando un particolare aspetto del suo filosofare, che, come scorporato dal tutto, perse lo spirito e la tonalità propriamente socratici che rivestiva nell'insieme, e lo accentuò in una direzione sfociante in esiti non soltanto più o meno distanti da quelli del maestro, ma anche opposti a quelli che vi derivarono altre scuole.

Proprio l'assunzione parziale del socratismo permise ai rappresentanti di queste scuole

di operare un connubio tra il socratismo stesso ed elementi della sofistica e delle filosofie presocratiche, accolti essenzialmente come base sulla quale impostare le istanze del maestro. Essi diedero così luogo a sistemi dalle fattezze composite e realizzarono le prime forme di sincretismo filosofico. Ma peraltro può e deve essere sottolineato che ciascuna di tali scuole esprime una differente interpretazione di Socrate, come del resto e a pari titolo la esprime il

pensiero platonico, e il fatto che si tratti di interpretazioni radicalmente diverse corrobora l'idea del carattere multiforme e del tutto non sistematico del filosofare socratico, consistente più in un'esperienza di pensiero che in una vera e propria elaborazione di dottrine.

La scuola cirenaica

È così chiamata da Cirene, patria di Aristippo, il suo fondatore. Dell'insegnamento

socratico questi valorizzò l’autonomia spirituale e il calcolo razionale nell’ambito dei piaceri, fino a farne le basi del suo pensiero, che rappresenta una forma di raffinato edonismo.

Che Socrate non abbia condannato il piacere come un male, ma semmai il suo eccesso, e che per ampia parte abbia fatto consistere l’esercizio della virtù proprio nel controllo razionale di esso, tutt’altro che vietato, ma saggiamente calcolato secondo

una misura e un criterio di ponderata utilità che permettano di goderne, ma senza che la fruizione si risolva in un successivo danno e conturbi la mente, è già risultato. Che in ciò prenda concreta forma la padronanza su di sé, insegnata per l'appunto dal filosofo, attesta perentoriamente Senofonte in *Mem.*, II, 2: «spingeva i suoi amici a essere padroni di se stessi nei desideri del cibo, della bevanda, dei piaceri, del sonno». Ebbene, sono questi gli

aspetti della filosofia di Socrate che Aristippo accentua e avvalora e per i quali è «socratico». Egli sosteneva che i piaceri non vanno mai respinti, perché sono sempre un bene, un positivo, ma al tempo stesso che vanno sapientemente goduti, perché, se la ricerca di essi è il fine cui tende il comportamento di tutti gli esseri viventi, in unità col rifuggire dal dolore (*Adv. Math.*, VII, 199), il bene umano si attua propriamente nel saperne fruire.

Su questi due criteri, che scandiscono l'impianto delle sue considerazioni, si definisce la misura del suo edonismo. Poiché il piacere è per se stesso un positivo, come risulta dal carattere teleologico suddetto, dall'attrattiva che esercita fin dalla fanciullezza e dal fatto che, una volta conseguitolo, non si desidera più nulla (D.L., II, 88), è chiaro che, per un verso, esso si staglia come bene indipendentemente dalla natura dell'azione da cui deriva (*Ivi*): non nel senso che

questa per il fatto di procurare piacere cessa eventualmente di essere malvagia, ma nel senso che il giudizio sulla fruizione edonistica va distinto da quello dell'atto che la origina ed essa, per se stessa, è sempre un bene, come il suo contrario, il dolore, è sempre un male; per un altro, l'intensità del godimento diviene il fattore decisivo, così che il piacere fisico, poiché più intenso, è preferibile a quello dell'anima, come le pene del corpo sono le peggiori (D.L., II, 90), e ciò che

dà godimento non è il ricordo o l’aspettazione di piaceri, bensì la loro fruizione nel momento in cui si provano (*Var. hist.*, XIV, 6). E ancora su questa base Aristippo poteva asserire, distinto il piacere dalla felicità quale insieme dei piaceri presenti, passati e futuri, che soltanto il primo costituisce il fine ed è desiderabile per se stesso, mentre la seconda è desiderabile in quanto, per l’appunto, somma di singoli piaceri (D.L., II, 87-88).

Ma in rapporto al piacere il

sapiente esercita la sua autonomia, secondo quell’altro criterio socratico di cui si diceva. Esso non soltanto non deve sconvolgere, cosicché ne vanno biasimati gli eccessi (D.L., 1, 72), ma rispetto a esso il sapiente deve mantenere un distacco e un controllo, godendone quando l’occasione glielo offre, ma senza ricercarlo a ogni costo. Un atteggiamento che ben traspare dal giudizio che Aristippo dava del suo rapporto con l’etera Laide: «la

possiedo, non ne sono posseduto» (D.L., II, 75), o da quello che l'eccellenza non risiede nell'astenersi dalle passioni, ma nel «dominarle e non esserne schiavi» (*Ivi*), o dalle parole rivolte al discepolo che arrossiva nell'entrare in un postribolo: «non l'entrare è turpe, ma il non saperne uscire» (D.L., II, 69).

Accogliendo poi il sensismo di Protagora, Aristippo trovava un sostrato fisico sul quale supportare la sua teoria del

piacere, il solo tema che riscuotesse i suoi interessi, rivolti unicamente all'etica, come risulta dal disprezzo professato per la matematica, che non si occupa del meglio e del peggio (*Metaph.*, II, 2, 996 a 26 sgg.), e dal rifiuto delle ricerche naturalistiche, dalle quali sono esenti le valutazioni morali (*Adv. Math.*, VII, 11). Nell'ambito delle sensazioni, che sono sempre vere, mentre la falsità attiene semmai agli oggetti che le producono, il piacere è dato da un

movimento lieve, come una tenue brezza, laddove il dolore corrisponde a un movimento brusco e violento, pari a una tempesta. Su questa base egli poteva distinguere, oltre al piacere e al dolore, anche un terzo stato, caratterizzato dall'assenza dell'uno e dell'altro e definito dalla quiete.

Succeditrice di Aristippo nella guida della scuola fu la figlia Arete. Poi la scuola si tripartì. Un filone fece capo a Egesia, il quale per un verso

accentuò la condizione di stato puramente soggettivo del piacere, per cui, riconosciuto che nulla è per natura piacevole o doloroso, ma soltanto per il soggetto che ne è affetto, e posto il piacere come criterio di bene, ne dedusse il livellamento di ogni cosa e situazione: ogni uomo è uguale di fronte al provar piacere o dolore, ricchi e poveri, nobili e oscuri di nascita, onorati e sommersi d'infamia (D.L., II, 91). Persino vita e morte non hanno una

misura oggettiva di piacere perché possono essere di volta in volta piacevoli o dolorose (D.L., II, 95). Per altro verso sostenne che la felicità non esiste, dato che sia il corpo che l'anima sono costantemente afflitti da sofferenze (D.L., II, 93) e che, in questa situazione, segno di sapienza è soprattutto cercare di fuggire i dolori.

Un secondo filone, rappresentato da Anniceride, pur facendo della ricerca del piacere e della fuga dal dolore il criterio del bene e del male,

rivalutò tuttavia i valori tradizionali e soprattutto l’amicizia (D.L., II, 98).

Un terzo, con Teodoro, ritenne il piacere e il dolore stati intermedi tra il bene e il male, rispettivamente espressi dalla felicità e dall’infelicità, si oppose agli dèi della religione tradizionale e affermò che la condanna per atti quali il furto, il sacrilegio o l’adulterio si fonda su un «falso pregiudizio» fatto valere per frenare gli stolti, giacché «nessuno di essi è turpe per

natura» (D.L., II, 99).

La scuola cinica

Derivò questo nome da quello del ginnasio Cinosarge (ossia «cane agile») di Atene dove Antistene, il suo fondatore, teneva lezione. Sia da costui che, soprattutto, dal discepolo Diogene, l'ideale socratico del bastare a se stessi, unilateralmente assunto a forma suprema di saggezza, fu portato alle più radicali conseguenze di un rifiuto totale

della civiltà e della cultura. Fino al punto che Diogene visse isolato e solitario in una botte e gettò via la ciotola per attingere l'acqua quando s'accorse che poteva farlo con le mani. Una filosofia, dunque, della rinuncia e dell'isolamento, perseguita nell'esaltazione di un'esasperata necessità di non aver bisogno di nulla che il maestro aveva dichiarato divina (*Mem.*, I, VI, 10) quale capacità di non dipendere, e di non far dipendere la felicità,

dalle cose esteriori, ma entro il contesto della sua pur vivissima partecipazione sociale, e che invece questi filosofi intesero come necessità d'indipendenza da tutto, non soltanto dalle cose, ma anche dalle esigenze della vita associata e dalle sue istituzioni. Ond'è che, a loro avviso, il sapiente deve vivere non secondo le leggi della città, bensì della virtù, ossia della sua solitaria compagnia con se stesso (D.L., VI, 6), sentendosi piuttosto cittadino del mondo

(D.L., VI, 72) e convincendosi non soltanto dell'uguaglianza di tutti gli uomini, perché le distinzioni legate alla nobiltà di nascita e alle differenze di classe non sono naturali, come non è naturale la distinzione tra liberi e schiavi, ma anche, come espressamente ritenne Diogene, del fatto che la civiltà prostra e snatura l'uomo. Donde il rigetto delle sue istituzioni, prime fra tutte i pubblici culti e il matrimonio, dovendo donne e figli essere in comune (D.L., VI, 72). Con

questi sentimenti Antistene avvicinava anche le persone della peggior specie con l'intendimento di educarle, paragonando la sua opera a quella del medico, che necessariamente deve venire a contatto con i malati. In verità è ragionevole supporre che tra questo tipo d'uomini, che poco o nulla avevano da perdere rinunciando al vivere civile, egli potesse più facilmente reclutare adepti alle sue idee antistatali e antipolitiche.

Tra gli ostacoli più forti

dell'autarchia Antistene indicò il piacere, donde la sua decisa ripulsa come fonte di male, secondo un esacerbato andiedonismo («vorrei impazzire piuttosto che sentir piacere», egli disse [D.L., VI, 3]) che si richiamava esso medesimo a Socrate. E, tra i piaceri, quello più avversato, perché maggiormente avvertito come pericoloso, fu il piacere afrodisiaco («se avessi in mio potere Afrodite la saetterei»; *Strom.*, n. 107, 2). Tanto che Plutarco (*De stoic. rep.*, XXI)

testimonia la pratica di Diogene di masturbarsi pubblicamente pur di evitarlo e insegnare a evitarlo, auspicando di poter scacciare anche il bisogno di cibo strofinando così il ventre.

Negatore della scienza e, contro Platone, delle Idee, Antistene ammise come unica conoscenza la percezione sensibile delle singole cose, rifiutando ogni forma di universalizzazione. La singola cosa è indicata con un nome proprio, e l'istruzione consiste

nella ricerca di nomi (Decl., 38). E poiché non è possibile attribuire alla cosa altro che il suo nome, anche la predicazione veniva rigettata, potendosi soltanto dire, per esempio, «l’uomo è uomo» e «il bianco è bianco», ma non «l’uomo è bianco».

LA SCUOLA MEGARICA

Fu fondata da Euclide di Megara, il quale, unendo le istanze etiche dell’insegnamento socratico

con quelle eleatiche, faceva coincidere il bene con l’Uno, ancorché i suoi nomi siano molteplici (dio, mente, prudenza, ecc.). Di Socrate, comunque, rifiutò come inadeguato il metodo dell’argomentare per analogie: sulla scorta dei *logoi* zenoniani fece valere che esso si fonda sulla somiglianza o sulla dissomiglianza, e nel primo caso il simile implica soltanto il simile, non l’analogico, nel secondo il raffronto col dissimile è inutile (D.L., II,

106).

Tra i Megarici è poi da ricordare Diodoro Crono, che formulò un argomento, detto *Dominatore*, col quale negava l'esistenza del possibile, ammettendo soltanto l'impossibile e il necessario (esso si articola in tre proposizioni: (1) ogni verità passata è necessaria; (2) dal possibile non può seguire l'impossibile; (3) è possibile ciò che non è vero né lo sarà; di queste il filosofo accettava le prime due e rifiutava la terza).

[1] Nacque ad Abdera tra il 491 e il 481 a.C. Dopo diversi viaggi in più città della Grecia, si trasferì ad Atene, dove insegnò con successo. Nel 444 Pericle gli affidò l'incarico di elaborare la costituzione di Turi, colonia ateniese. Ma in seguito le sue opinioni agnostiche sugli dèi gli procurarono la reazione degli Ateniesi, che bruciarono i suoi libri e lo cacciarono dalla città (D.K. 80 A 1). Scrisse *Sulla verità*, *Le antilogie* e *I ragionamenti demolitori*.

[2] Nacque a Lentini, in Sicilia, tra il 485 e il 480 a.C. Discepolo di Empedocle, viaggiò per molte città greche. Nel 427 fu ad Atene in qualità di ambasciatore e qui insegnò con molto successo. Morì dopo una vita lunghissima, ultracentenario. Scrisse *Del non-essere o della retorica*, *L'encomio di Elena* e *L'apologia di Palamede*.

3 Si osservi l'estremo rigore logico di queste argomentazioni, dove dalla negazione del conseguente si inferisce la negazione dell'antecedente, secondo il seguente schema: se A allora B; ma non B; dunque non A.

4 Nacque a Ceo, verosimilmente tra il 470-460 a.C. Fu più volte ad Atene e in altre città come ambasciatore e insegnò con grande successo. Scrisse le *Horai*.

5 Ippia nacque a Elide alla fine del V sec. a.C. Visse a lungo e compì molti viaggi, tra i quali anche ad Atene. Fu autore di moltissimi scritti. Pochissime sono invece le notizie biografiche su Antifonte, che visse nel V sec. a.C.. Tra le sue opere va ricordata *La verità*.

6 Nacque ad Atene, verosimilmente nel 470-469 a.C. dal padre Sofronisco, che era

scultore, e dalla madre Fenarete, che era levatrice. Si sposò, molto probabilmente in età avanzata, con Santippe, donna divenuta famosa per essere insopportabilmente noiosa, dalla quale ebbe due figli. Forse in precedenza aveva contratto matrimonio con Mirto. Combattè ad Anfipoli, a Potidea e a Delo, e queste furono le sole occasioni in cui lasciò Atene, dove visse in disparte dalla politica attiva ma non dai vivissimi fermenti culturali, a sfondo politico, in essa presenti nel suo tempo, segnato dal succedersi di tre regimi. Processato per empietà e corruzione dei giovani, fu condannato a morte, che gli fu data mediante una pozione di cicuta nel 399 a.C.

7 Fondamentale a questo riguardo il passo di *Mem.*, IV, 3 in cui Senofonte attesta che per Socrate «la ragione […] ci permette di giudicare dell’utilità dei vari oggetti percepiti, aiutandoci col ragionamento e la

memoria, e di escogitare molti mezzi per godere i beni ed evitare i mali».

3

Platone

Alla ricerca del significato di Socrate

La filosofia di Platone[1] rappresenta lo sviluppo del pensiero socratico più cospicuo e importante, quello nel quale esso ha dato i suoi frutti maggiori, come la tradizione

ha ampiamente riconosciuto, fin dagli inizi. Certo, in lui non converge soltanto il momento socratico, e meno che mai la sua elaborazione dottrinale si esaurisce nell'essere una ripresa del socratismo. Essa conosce invece vertici speculativi e raggiunge posizioni teoriche che da Socrate non erano neppur lontanamente intraviste, prima fra tutte la dottrina delle Idee, che oggigiorno nessuno studioso attribuirebbe più a Socrate, come invece in un

passato non molto remoto aveva sostenuto la scuola scozzese, di Burnet e Taylor, allontanandosi da una convinzione bimillenaria. Platone poi fin dai primi Dialoghi, nei quali pur ripensa il significato della figura di Socrate e ripercorre i tratti salienti del suo insegnamento, si mostra molto sensibile a un’esperienza culturale legata fondamentalmente al pitagorismo, che a Socrate era estranea. Eppure il nucleo propulsore di queste radicali

«novità» resta Socrate, che per Platone rappresentò, prima di ogn’altra cosa, l’ispirazione stessa del suo dedicarsi alla filosofia e per certo il modello vivente del filosofo. Non a caso anche letterariamente egli è la figura che, fuor di dubbio, giganteggia nei suoi scritti e alla quale mette in bocca anche le sue stesse dottrine, quasi a significare che esse sono il frutto del suo insegnamento. Soltanto negli ultimi Dialoghi il personaggio Socrate si appanna alquanto e

perde la primitiva centralità. Ma si tratta ormai di Platone vecchio, da lungo tempo reggitore di una fiorentissima scuola, alla quale è impegnato a dare un successore.

Ma un'adeguata intelligenza del modo di Platone di ricalcare le orme del maestro non può prescindere dal considerare la forma letteraria dei suoi scritti: i Dialoghi, per l'appunto. Nella *Lettera VII*, la cui autenticità è oggigiorno riconosciuta dalla stragrande maggioranza degli studiosi,

Platone afferma che mai avrebbe redatto uno scritto di filosofia nei modi di un trattato, o di una sintesi – il che concorse a scatenargli contro l'ira di Dionigi, tiranno di Siracusa, che lo fece anche imprigionare e vendere come schiavo. Tema socratico, questo che la filosofia è dialogo, vale a dire contrapposizione di argomenti, che la scrittura uccide. Ma quella che ne fissa in lettere il vivo svolgimento, se da una parte salva, per così dire, i contenuti via via

raggiunti dalla discussione, dall'altra ne mantiene le movenze e imprime alla ricerca il medesimo andamento. Ciò non toglie che entro lo spazio del socratismo Platone compì un passo decisivo e per più aspetti rivoluzionario, lui che nel *Fedro* presentò la scrittura, inventata dal dio egizio Theut, quale rimedio (φάρμακον) atto a rendere più intelligenti e più capaci di ritenere. In realtà, proprio con l'affidare a essa il pensiero filosofico, da un lato diede origine alla filosofia

come genere letterario, dall'altro guadagnò definitivamente il livello dell'astrazione e della coscienza, giacché la scrittura segna quel distacco dall'immediatezza della cosa e consente quella repetibilità del detto che sono condizioni imprescindibili della riflessione e dell'articolarsi del pensiero. È un'istanza della quale i recenti indirizzi della storiografia, a partire da Havelock, hanno specificamente preso critica consapevolezza.

Come dunque si diceva, nei suoi primi Dialoghi Platone medita la figura di Socrate ripercorrendo i temi peculiari del suo insegnamento allo scopo di penetrarne l’intimo significato. Sforzo primario di questo lavoro d’approfondimento e di ricerca, l’enucleare nella globalità dell’opera del maestro lo specifico dottrinale delle affermazioni in cui essa andava compiendosi. Uno sforzo che lo porta a prospettarle essenzialmente in

fattezze di tesi e ad attribuirvi primariamente una portata e un peso teorici. In tal modo poteva ricercarne la giustificazione di fondo e rendere esplicita, nelle sue strutture e nei suoi nessi logici, quell'interrelazione tra esse che l'intendimento fondamentalmente pedagogico di Socrate non aveva bisogno di puntualizzare in maniera diretta se non per quanto richiedeva l'esercizio dell'educazione. Lo stesso scontro tra Socrate e i Sofisti

viene ampiamente prospettato da Platone nella chiave della solidità *dottrinale* delle «tesi» del primo di contro all'inconsistenza *speculativa* delle asserzioni dei secondi. E così la superiorità incommensurabile di Socrate risulta dall'aver egli dato impianto filosofico al compito educativo, facendo per l'appunto della filosofia lo strumento essenziale della formazione delle anime. Il ripercorrere le «tesi» socratiche sulla virtù e sulla sua identità

col sapere s'intreccia in tal modo, nella ricostruzione platonica del suo pensiero, con l'esibizione dei *fondamenti* sui quali si regge il primato della filosofia sulla retorica in ordine alla stessa formazione del politico. E proprio qui, in questa ricerca dei *fondamenti* del messaggio socratico quale momento primario e basilare dell'esplicitazione del suo significato filosofico, Platone fa dapprima ricorso a dottrine orfiche e pitagoriche, avvertendo l'assenza in Socrate

di una base teorica adeguata a dare piena giustificazione dei suoi asserti e mutuandola perciò da altre esperienze culturali. Fino a che non perverrà a costruirne una propria, più solida di quella suddetta e ben più consona a ricomprendere l'essenza del socratismo, anzi a rilanciarla in prospettive dove la sua potenza filosofica darà vita a costruzioni teoriche di ampia portata. Ma si tratterà allora di Platone e non più di Socrate, che parla sì nello spirito

socratico ma con un linguaggio e con strutture concettuali affatto proprie, derivanti dalla scoperta delle Idee. Questo è infatti il fondamento «platonico» di cui s'è detto, e il criterio per definire l'ambito e i limiti dei Dialoghi socratici è innanzitutto dato dall'assenza in essi della teoria delle Idee, almeno in forma esplicita e diretta. In essi si avverte infatti una tensione verso questa dottrina, nel senso che più e più elementi vengono maturati sulla strada che vi conduce.

Anzi, si assiste a un progredire della tensione che funge anche da criterio cronologico per datare gli scritti. Ma in ogni caso Platone non l'ha ancora scoperta.

L'orfismo, filtrato attraverso l'esperienza pitagorica che Platone fece durante i suoi soggiorni in Italia, gli offrì con la teoria della metempsicosi l'aiuto indispensabile per dar conto della tesi socratica che la virtù è scienza e che come tale è insegnabile. E proprio intorno a queste due istanze,

centrali nel filosofare socratico, Platone fa ruotare come intorno al loro fulcro tutte le altre posizioni del Maestro. Sicché la concezione orfico-pitagorica dell'immortalità dell'anima rappresenta ai suoi occhi la base teorica sulla quale ricostruire sistematicamente, in questa prima fase, il pensiero di Socrate.

Se la virtù è sapere, si è già risposto al problema di come si acquisisce, ma si può chiedere, a propria volta, come si

raggiunge la relativa conoscenza, tenuto altresì conto che per acquisirla occorrerebbe possederla già e già sapere che cos'è il bene per pervenire alla conoscenza del bene. È il senso dell'aporia, dal sapore sofistico, sollevata nel *Menone*: se non si conosce la virtù, quand'anche la si incontrasse non la si riconoscerebbe e dunque non la si potrebbe apprendere; se invece già la si conoscesse, anche in questo caso ne sarebbe interdetto

l’apprendimento, giacché non s’impara ciò che già si conosce. Ebbene, Platone risolve questa difficoltà con la tesi che *conoscere è ricordare*, ossia è reminiscenza di quanto si è già appreso, ma poi dimenticato. La virtù, nella sua coincidenza col bene consiste allora nel prendere consapevolezza di certi contenuti che sono già nell’anima, ma come in uno stato di latenza. La maieutica socratica non è allora, nella ricostruzione platonica, tanto un indeterminato e ancor vago

far pervenire il discepolo da sé all'acquisizione del sapere, quanto piuttosto il condurlo a *ricordare* ciò che già sa, perché già si trova nella sua anima, ma ha come dimenticato. E sa già, ossia è già nella sua anima, perché essa, che sopravvive al corpo, è di natura diversa e si reincarna, ha acquisito conoscenze nelle precedenti vite corporee e le ha mantenute, sia pur in una condizione di torpore oblioso.

Che sia proprio questo dell'identità di conoscenza e

ricordo, fondato a sua volta sulla metempsicosi, il contrafforte dottrinale della maieutica socratica, appare chiaramente dallo stesso *Menone*, dove il concreto esercizio maieutico attuato da Socrate su di uno schiavo ignaro di geometria, ma che, opportunamente interrogato, riesce da solo a costruire il quadrato di area doppia di quello dato, segue all'esplicazione, diciamo così, teorica della tesi predetta, da Socrate stesso enunciata con il

ricorso all’orfismo. In una scansione tale che l’esperimento prova, per l’appunto, la bontà della teoria. E, d’altro canto, che la virtù sia scienza è istanza ampiamente ricorrente nei Dialoghi socratici, che Platone presenta fondamentalmente in funzione dell’unicità e dell’unità della virtù, attestando al tempo stesso un’effettiva posizione del Socrate storico e una posizione da lui condivisa e fatta propria.

È tuttavia importante rilevare la duplicità delle ragioni che di fatto il filosofo adduce a giustificazione dell'istanza, portando nei Dialoghi socratici ora l'una ora l'altra. Segno, forse, che non dovette avvertirne tanto la differenza quanto piuttosto la strutturale convergenza; eppure non sono giustificazioni propriamente identiche. Là dove, come nel già citato *Menone*, l'esame verte sulla virtù in quanto tale e nella sua complessità, il suo ricondursi

alla scienza si giustifica in base al fatto di essere un bene, dunque alcunché di vantaggioso, e nulla può essere vantaggioso senza la conoscenza. Qui la virtù si connota, più o meno dichiaratamente, secondo i tratti della conoscenza dell'opportuno, in conformità con una ragione che calcola utilità, in linea con la posizione propriamente socratica ben presente nella testimonianza di Senofonte. Vi si connette anche una positiva

valutazione del piacere, come appare nel *Protagora*, dove Socrate assume rispetto a esso un atteggiamento tutt'altro che di rigoristica condanna, sibbene di utilitaristica fruizione, di modo da far valere anche in questo caso l'importanza decisiva della scienza nel discernere quali piaceri sono veramente tali, senza risolversi in successivi dolori, e quali no, e su questa base riaffermare la coincidenza della virtù con il sapere. Né pare che l'ironia che

effettivamente attraversa il Dialogo coinvolga anche questo punto, nel quale sembra invece più consono scorgere, perché più conforme alla suddetta testimonianza senofontea, l'attestazione di un reale atteggiamento dottrinale del Socrate storico. Quando invece sono singole virtù (come la giustizia, il coraggio, la moderazione, la sapienza, la santità, ecc.) a esser riportate alla conoscenza, questa è *anche* conoscenza di vantaggi e utilità, ma non solamente né

primariamente questo, bensì, innanzitutto, conoscenza della regola dell’azione, come nel caso del coraggio, consistente nella conoscenza di quali cose sono temibili e quali no, ossia di quali pericoli vanno affrontati, o della giustizia, espressa dal conoscere le cose da distribuire. La coincidenza delle virtù con la scienza diventa allora la condizione per affermare l’unità e l’unicità della stessa virtù, nel senso che il possederne una, se essa è conoscenza della regola

dell'agire, attuata in una specifica circostanza, comporta che si possiedano tutte, ossia che si possegga la medesima regola che, in circostanze esteriori diverse, dà luogo alle altre. La loro unità e unicità risiede nell'essere tutte essenzialmente conoscenza della regola, ed è questa la condizione – interiore – che qualifica i relativi comportamenti come virtuosi; le circostanze sono invece come alcunché di esterno, di occasionale al suo attuarsi, e

perciò differenziano non la virtù, sibbene i modi del suo esplicarsi. È questo un corollario dell'identità di virtù e conoscenza che Platone, in linea con Socrate, fa valere decisamente, sia muovendo dall'apparente pluralità della virtù, per concludere alla sua unicità, come nel *Protagora*, sia procedendo a definire una virtù particolare (il coraggio) e accertandone l'impossibilità senza definirle contemporaneamente tutte, come avviene nel *Lachete*.

Parimenti, in questi Dialoghi Platone riprende la polemica già di Socrate contro la sofistica e, sempre prospettandola sul piano della formazione dell'uomo e del politico, la declina però secondo un'accentuato riferimento all'interiorità che giunge a toccare dimensioni di autentico ascetismo escatologico, avvalorando in questa dimensione il contributo del pitagorismo e le sue tesi sulla sopravvivenza dell'anima, che ora non

s’attesta più tanto in rapporto ai cicli delle reincarnazioni quanto invece nell’ottica di una vita ultraterrena. Nel *Gorgia* egli qualifica la sofistica come contraffazione della legislazione, disciplina che cura l’anima sana, e la retorica come contraffazione della giustizia, disciplina che cura l’anima malata, ossia macchiata da colpa. Questa è il vero male, che pitagoricamente il filosofo interpreta come disarmonia, ossia come dominio irrazionale

delle passioni e smodato soddisfacimento delle brame, che squilibra l’ordine interiore e così rende l’anima malvagia. L’ingiustizia corrisponde a tale disordine ed è stato di perversione. Ma male ancor peggiore dell’ingiustizia e della colpa è sfuggire la pena, che invece ridarebbe armonia all’anima. Ond’è che, se per un verso sofistica e retorica, consentendo di evitare il castigo là dove si sia commessa ingiustizia, corrompono l’anima e perciò, lungi

dall’educare, sono dannose, perché strumento di male, per altro verso, secondo un ribaltamento di piani, non nel successo mondano e nel potere, che esse insegnano a raggiungere con ogni mezzo, risiede la felicità, ma in uno stato d’interiore armonia e di giustizia che rende persin incuranti di fronte ai beni come ai mali terreni. E tale è l’insegnamento della filosofia, che socraticamente continua a essere per Platone cura dell’anima ma che, a differenza

di Socrate, si proietta ora, in linea col pitagorismo, in un ordine ultraterreno e si connette essenzialmente con la purificazione dal male, nell'uno e nell'altra scorgendo egli il luogo dell'autentico esser felici. Vi è infatti una vita ultraterrena nella quale l'anima del virtuoso, ossia del sapiente, viene premiata, mentre quella del malvagio punita. Le stesse leggi dell'Ade, che sono inesorabili, sono conformi all'armonia che regge l'intero universo e sancisce la

condizione di bontà e di felicità dell'anima virtuosa. Proprio guardando a essa e al suo destino ultraterreno, il filosofo non si cura dell'insuccesso cui quasi inevitabilmente va incontro in questo mondo, votandosi eroicamente a esser calpestato dall'ingiustizia dei perversi, proprio com'è capitato a Socrate, pienamente consapevole che non in questo risiede il male, così come non nel saper realizzare tutti i desideri, indipendentemente dalla loro natura, risiede l'esser

felici.

Ebbene, in quest'ottica, segnata da un profondo pessimismo, Platone assume un atteggiamento radicalmente antiedonistico, che sarà poi modificato nella *Repubblica* e nel *Filebo*. In conformità con la teoria medica, che fu già del pitagorico Alcmeone di Crotone, secondo cui la salute risiede nell'armonia (isonomia) del caldo, del freddo, dell'umido e del secco presenti nel corpo, laddove il prevalere (monarchia) di uno sugli altri e

la conseguente rottura del loro equilibrio causano la malattia, fa consistere il piacere nel processo di riempimento di un vuoto creatosi nell’organismo. Tale vuoto produce desiderio e quindi dolore, essendo la brama di per se stessa rivolta a qualcosa di assente e perciò penosa. Legato dunque com’è, in modo costitutivo, allo svuotarsi, il piacere fisico è sempre mescolato al dolore, comporta cioè sempre una pena, ed è insaziabile e smodato, essendo necessari al

suo sussistere continui bisogni, secondo un ritmo che non ammette limiti e misure e così lo fa essere elemento di disordine e di disarmonia, e configura chi impegna in esso la sua vita in una sorta di condizione infraumana, che il filosofo paragona a quella del caradrio, l'uccello che continuamente si nutre ed escrementa. Donde la condanna morale del piacere quale momento forte del corporeo e del mondano, attribuita a un Socrate che

ormai ha perso i lineamenti del personaggio storico fino al punto di ribaltare i piani del suo filosofare e proiettarsi con vigoria, nell'interpretazione platonica, verso l'affermazione del trascendente. È il presupposto per ricercare uno statuto ontologico della dottrina socratica filosoficamente più solido e soddisfacente di quello, religioso e ancor mitico, offerto dal pitagorismo, che pur è lo strumento concettuale di cui Platone si è valso per far

valere quest’immagine del Maestro.

La teoria delle Idee

La dottrina che caratterizza in modo peculiare la filosofia di Platone è quella delle Idee. Essa non fu elaborata fin dall’inizio, ma rappresenta il guadagno della sua maturità speculativa, nel quale si esprime il coronamento della sua ricerca sul significato del pensiero di Socrate e al tempo stesso l’oltrepassamento di

esso, lungo una direzione del tutto sconosciuta al Maestro. Coronamento della ricerca suddetta in quanto le Idee rappresentano il fondamento più proprio e confacente sul quale Platone vede ancorato l'insegnamento di Socrate, il luogo in cui esso trova quella definitiva stabilità che precedentemente aveva cercato nella dottrina orfico-pitagorica della metempsicosi, ma in maniera insoddisfacente e solo provvisoria. Rappresenta inoltre il

coronamento suddetto perché le Idee sono il risultato più maturo in cui quella ricerca ha dato frutto, essendo esse l'oggetto al quale portano, agli occhi di Platone, le istanze sollevate da Socrate, rigorizzate rispetto al loro contenuto dottrinale. E, si diceva, al tempo stesso sono il superamento del livello socratico della filosofia in quanto approdano definitivamente a quella dimensione della trascendenza, da un lato, e dell'immutabilità,

dall'altro, che al pensiero del Maestro erano sconosciute, facendo così passare il discorso da un piano antropologico e pedagogico a uno ontologico e metafisico che per Socrate non solo era ignoto, ma anche poco interessante. Con questo è altresì chiaro che con le Idee la ragione socratica, definita dal calcolo di una sobrietà di vita che organizza in modo armonicamente vantaggioso la prassi, si risolve in una ragione che sopravanza del tutto la misura dell'utilità quale criterio

etico, per delinearsi invece come speculazione pura dell’essere. Ed è infine chiaro già da questi iniziali lineamenti perché le Idee platoniche rappresentino il vertice di un pensiero strutturalmente orientato alla trascendenza e in questa fisionomia l’Occidente vi ha fatto riferimento.

Ma vediamo come Platone vi perviene e in che termini le introduce. Il luogo della loro istituzione è *Fedone*, 99 A sgg. Qui Platone mette in bocca al

personaggio Socrate quell’*excurcus* biografico, a suo tempo indicato, che lo vedeva abbandonare deluso gli orientamenti della filosofia naturalistica, in genere, e di Anassagora, in specie, perché costitutivamente incapaci di raggiungere l’autentica causa delle cose. Ciò in quanto essi spiegavano i fatti con altri fatti, senz’avvedersi che in questo modo non è mai possibile raggiungere la *ragione per la quale* la cosa è in un dato modo e non potrebbe essere

altrimenti; e in essa propriamente consiste la causa, vale a dire il senso esaustivo del suo essere così e così. Ché, i fatti possono tutt'al più indicare la *concausa*, ossia i fattori che cooperano con la vera causa a determinare la natura delle cose; o, per meglio dire, le *concause*, giacché tali fattori sono sempre più d'uno e se ne possono sempre indicare molti e diversi per cercare di dar conto della cosa. Così, se sul piano della spiegazione meccanicistica e naturalistica si

volesse dar conto del perché Socrate si trova in carcere, si direbbe che i suoi arti sono stati messi in moto dal contrarsi dei muscoli, questi dall'azione dei nervi e dei tendini, e così via, senza mai raggiungere in tal modo la *vera* ragione del fatto, la quale si colloca su di un piano assolutamente diverso da quello fisico ed è invece ideale, giacché Socrate è in carcere per la fedeltà alla sua missione.

Se dunque i fatti non si

spiegano con i fatti, bisogna *ipotizzare*, ossia *postulare* come loro ragion d’essere una *causa paradigmatica*, vale a dire l’«in sé» della determinazione presente nella cosa e che funge da modello, partecipando del quale essa è quella che è ed è bene che sia così com’è. Insomma, la causa per cui un uomo è, per esempio, grande non dovrà cercarsi nella testa, né quella per cui una cosa è bella in una certa disposizione delle sue parti, bensì nel fatto di partecipare l’uno della

Grandezza, l'altra della Bellezza. La dimensione della testa e la disposizione armonica delle parti sono concause, ossia mezzi tramite cui si attua la vera causa, che riposa invece nell'«in sé» della grandezza e nella bellezza.

Tali ipotesi e tali postulati sono per l'appunto le Idee. I due termini sono sinonimi, giacché dire che le Idee sono «ipotesi», ossia «ciò che si ipotizza» per dar conto delle cose, non significa altro se non che sono «ciò che si postula», si

richiede per spiegarle. E sono l’«in sé» della determinazione (del bello, del santo, dell’uguale, ecc.), ovvero la determinazione in sé (il bello in sé, il santo in sé, l’uguale in sé, ecc.), in quanto solo questo garantisce quella stabilità che ad avviso di Platone – il quale inaugura in tal modo il percorso della metafisica – può invocarsi come causa e fondamento. Nell’Idea concepita come in sé prendono infatti concreta forma due dimensioni che caratterizzano

in senso proprio il pensiero metafisico: quella dell’identità come modo d’essere di ciò che permane, col conseguente rifiuto della concezione che il permanente è ciò che non scade nel nulla lungo il corso delle sue mutazioni, ma vive in un’assoluta immobilità oltre il divenire; e quella dell’intelligibilità, ossia del carattere non-sensibile del permanente stesso, giacché nulla di ciò che cade sotto i sensi è esente dal divenire. L’Idea platonica possiede

entrambi questi caratteri, anzi si definisce fondamentalmente in base a essi, dai quali dipendono poi la sua trascendenza, la sua eternità e la sua unità, ancorché questa non si ponga nei termini di una monolitica compattezza, ma ammetta una pluralità di articolazioni interne, come Platone andrà vieppiù sottolineando, soprattutto nell'ultima fase del suo pensiero. Che sia intelligibile è espressamente affermato dal filosofo proprio nel passo del

Fedone in cui l'istituisce. Qui egli contrappone il visibile all'invisibile e colloca le Idee dalla parte di quest'ultimo. Si tratta di una visibilità fisica, con gli occhi, rispetto alla quale l'Idea è ciò che si vede con l'intelletto. Il suo essere (fisicamente) invisibile corrisponde perciò al suo essere intelligibile. Che permanga nel modo dell'identità, è espressamente attestato proprio là dove se ne dichiara il carattere intelligibile («e non è forse

vero che, mentre queste cose mutevoli tu le puoi vedere o toccare o percepire con gli altri sensi corporei, quelle invece che permangono sempre identiche non c'è altro mezzo con cui si possano cogliere se non col puro raziocinio e con la mente, perché queste cose sono invisibili e non si possono cogliere con la vista?»; *Fedone*, 79 A). Da qui, come si accennava, la sua immutabilità, giacché ciò che permane identico non ammette mutazione; la sua

ingenerabilità e incorruttibilità, ossia la sua eternità, per la medesima ragione, e da qui la sua unità, dal momento che l'identico non può che essere uguale a se stesso. Anche la trascendenza dell'Idea, vale a dire il suo essere separata dalle cose sensibili, è una conseguenza della sua identità e della sua intelligibilità, dal momento che queste dimensioni non si riscontrano nelle cose sensibili e divenienti, ossia non-identiche, e dunque ciò che ne è

caratterizzato non può aver luogo tra esse, ma ne sta oltre.

Tutto questo non necessariamente coincide col dire che l'Idea platonica corrisponde all'ipostasi della cosa, ossia alla sua assolutizzazione oltre i confini spaziali e temporali, in una duplicazione di essa fuori del sensibile e del diveniente; ed è ben altro dal pensarla come ipostatizzazione del concetto. Chi fondamentalmente la concepì nel primo modo fu Aristotele, che anche per

questo la respinse come inadeguata e incongruente in quanto, come carattere intelligibile delle cose e dunque a esse comune, è universale, ma come separata da esse è individuale. Ma se oggigiorno nessuno studioso negherebbe che questo modo di pensare l'Idea è un'interpretazione di Aristotele, è però difficile dire se essa snaturi il pensiero di Platone o lo riporti radicalmente alla sua essenza. In ogni caso, anche nell'ipotesi che l'Idea non sia un *individuo*

universale oltre quelli empirici, essa sta al di là di questi, ossia li trascende, dal momento che la trascendenza, vale a dire la separatezza, esprime fondamentalmente «ulteriorità», mentre l'essere individuale è solo un modo dell'essere ulteriore. Più solido invece ritenere che l'Idea non corrisponde all'ipostatizzazione del concetto, perché Platone non concepì le Idee a partire dall'astratto, ma semmai raggiunse e giustificò l'astratto a partire dall'Idea, come

appare dai passi in cui ne parla, anche se indubbiamente vi è un rapporto strettissimo tra la nozione concettuale della cosa e la rispettiva Idea, stante l'intelligibilità, ossia la concettualità di questa.

Le Idee, inoltre, sono molteplici, e propriamente tante quanti i nomi comuni e gli aggettivi qualificativi. L'iperuranio, ossia il luogo «al di là del cielo» (questo il significato etimologico del termine) in cui nel *Fedro* Platone dice che sono le Idee, è

probabilmente più un’immagine che un’indicazione dottrinale, la quale tuttavia ne ribadisce e conferma la separatezza.

La causazione che le Idee determinano sulle cose si precisa in quattro rapporti, ciascuno dei quali non altera la loro identità. Si tratta cioè di rapporti in cui l’immobile, restando tale, e l’identico, permanendo in se stesso, influiscono però sul diveniente e sul molteplice. Definite infatti le Idee nel modo che s’è

detto, nell’azione causale che esse esercitano devono conciliarsi entrambi i termini posti in campo: l’immobilità della causa e la determinabilità del causato. Platone risolve il problema pensando detto rapporto innanzitutto come *imitazione* delle Idee da parte delle cose. Si tratta di quel rapporto di *mimesi* per il quale le seconde sono «copie» e le prime il modello. In tal modo un’unica Idea è causa della determinatezza di molte cose. È indubbiamente questo il tipo

di rapporto che maggiormente accentua la separatezza delle Idee e, parallelamente, il carattere d'imperfezione delle cose, le quali, in quanto copie, non possono che approssimarsi più o meno al modello. Perciò sono solo imperfettamente la determinazione espressa in maniera piena e compiuta dall'Idea: sono, per esempio, soltanto un'imitazione del bianco, mentre l'Idea è la bianchezza sostantificata, soltanto un'imitazione dell'uguale, laddove l'Idea è lo

stesso essere dell’uguaglianza, e via seguitando.

Un secondo rapporto è quello per cui le cose *partecipano* dell’Idea, e per questo risultano qualificate nel senso di essa. In maniera certamente meno radicale e accentuata rispetto al primo, pur tuttavia anche nella relazione di *metessi* si attestano la trascendenza dell’Idea e l’imperfezione delle cose, giacché ciò che ha parte della natura di qualcosa è pur sempre distinto da esso ed è *di*

quella natura solo limitatamente.

Un terzo rapporto è poi di *parousia*, vale a dire di presenza. Qui la trascendenza parrebbe annullata, ma non è così, dal momento che non è propriamente l'Idea a essere presente nelle cose, quanto invece l'orma e l'impronta che vi lascia, determinandole, al modo in cui lo stampo è presente nel calco tramite l'impronta che vi imprime.

Platone parla poi anche di un rapporto di *koinonia*, e cioè

di comunanza, ma anche in questo caso le Idee restano ben separate dalle cose, e ciò che è comune è il carattere unitario di tutte le cose di una certa classe (per esempio, l'umanità di tutti gli uomini, la bovinità di tutti i buoi, ecc.), carattere del quale l'Idea è per l'appunto l'in sé.

Poiché infine le Idee sono *ipotesi* o *postulati* che bisogna ammettere per dar conto del carattere delle cose, e d'altro canto se si restasse al semplice livello di una postulazione si

mancherebbe proprio quell’aspetto della necessità che definisce la causa e per il quale le Idee sono state introdotte, occorre postulare altre ipotesi, ossia altre Idee, che diano conto delle prime; e così di seguito risalire da Idee a Idee, e cioè da postulati a postulati e da ipotesi a ipotesi, fino a pervenire a un principio anipotetico, che Platone indica nel Bene, vale a dire nell’Idea del bene o bene in sé. Questo è propriamente «al di là dell’essere»; il che significa: al

di là delle Idee, giacché l’Idea, in quanto in sé della determinazione, è il vero essere. E in effetti esercita sulle Idee una duplice azione causante, che il filosofo esplica nella *Repubblica* mediante il paragone con quella esercitata dal sole. Come questo è causa della vita delle cose empiriche (*ratio essendi*) e al tempo stesso rende visibili le cose stesse e veggente l’occhio (*ratio cognoscendi*), così il Bene è ragion d’essere delle Idee (*ratio essendi*) e al tempo stesso

principio della loro intelligibilità e dell'intelligenza dell'intelletto (*ratio cognoscendi*). In tal modo, essendo l'essere e l'intelligibilità delle Idee fondati nel Bene, ed essendo le Idee causa delle cose, la ragione ultima per cui queste sono in un certo modo è che «è bene che siano così». Si tratta della spiegazione paradigmatica della metafisica, quella spiegazione che oltre duemila anni dopo Leibniz invocherà con il «principio del

meglio».

La teoria della conoscenza

Con la scoperta delle Idee anche la conoscenza trova quella sistemazione che precedentemente il filosofo aveva ricercato ricorrendo alla teoria orfico-pitagorica della metempsicosi. Questa infatti, come si rammenterà, garantiva all'anima il possesso di contenuti conoscitivi acquisiti in esperienze avute in precedenti vite in virtù del

destino di reincarnazione che le incombe, di modo che conoscere non è altro che ricordare. L’anamnesi, ossia il richiamare alla memoria delle conoscenze già conseguite, presuppone infatti, assieme alla ritenzione di quanto appreso, sia pur in forma di larvale latenza, la sopravvivenza dell’anima in quanto loro sede. Ma proprio in questo strutturale intreccio tra la sopravvivenza dell’anima, da una parte, e l’acquisizione e il ricordo dei

contenuti intervengono in modo decisivo le Idee, giacché sganciano entrambe le istanze dalla base mitico-religiosa sulla quale si reggevano col racconto metempsicotico e vi forniscono invece un fondamento razionale. Le Idee, infatti, per un verso garantiscono, in virtù della loro eternità, il presupposto per giustificare la persistenza dell'anima, la quale, essendo capace di contemplarle, dev'essere di natura loro affine, dunque immortale; è

esattamente questa la «seconda», decisiva prova della sua immortalità fornita nel *Fedone*. Per altro verso si offrono all'anima stessa come contenuti eterni di conoscenza, che essa nella sua preesistenza al corpo ha contemplato e poi ricorda. Scandita allora sulle Idee, l'anamnesi garantisce al tempo stesso l'immortalità dell'anima, ossia la condizione della sua possibilità di aver conosciuto, e la sua effettiva preconoscenza, senza dover più ricorrere al mito. Mentre

dunque si riconferma anche sul piano del *logos* che immortalità dell'anima e dottrina della conoscenza si connettono strutturalmente, si può dire che la ripresa da parte di Platone della tesi che conoscere è ricordare anche dopo la scoperta delle Idee rappresenta la rigorizzazione razionale di un'identica istanza mitica.

Ciò posto, il filosofo prosegue però ben oltre e precisa la struttura stessa del conoscere, determinandone i gradi. Qui viene in luce la

natura realistica della gnoseologia platonica, attestata dal fatto che i contenuti conoscitivi si definiscono a partire dalla realtà, non indipendentemente o anteriormente a essa, tanto che a differenti livelli di essere corrispondono diversi gradi di conoscenza. Che questa per Platone si determini a partire dalla realtà, potrebbe a tutta prima sembrare un'affermazione smentita dalla tesi che conoscere è ricordare ciò che l'anima ha contemplato

ancor prima d’incarnarsi e che essa ha in sé delle conoscenze che porta alla luce quando si raccoglie in se stessa, liberandosi come dal corpo. Ben al contrario, proprio qui si specifica il «realismo» conoscitivo del filosofo, giacché quelle conoscenze sono conoscenze di Idee, ossia di ciò che è massimamente reale, ovvero dell’essere in senso pieno. Realismo significa infatti che il conoscere ha un correlato nell’essere e che, per così dire, rispecchia ciò che è; e

le conoscenze che l'anima ha in se stessa non le produce da sé, ma le ha acquisite contemplando gli oggetti ideali.

Ebbene, sul presupposto che la conoscenza è sempre parallela all'essere, Platone nella *Repubblica* pone sul piano ontologico una triplice distinzione, alla quale fa corrispondere sul piano gnoseologico tre determinazioni conoscitive. Sul piano ontologico egli distingue le Idee, che sono puro essere, il

nulla o assoluto non-essere e il divenire, che è essere e non-essere e rappresenta il mondo empirico, dove le cose sono, ma tramontano dall'esistenza, così come vi sono entrate. Ora, sul piano gnoseologico, alle Idee corrisponde la scienza (ἐπιστήμη), la quale è conoscenza sicura, ossia incontrovertibile, come eterne e indivenienti sono le Idee stesse. Al non-essere corrisponde l'ignoranza (ἄγνοια), che è propriamente totale assenza di conoscenza.

Alla labilità del mondo dell’esperienza, mai uguale a se stesso e, parimenti, non fondato in se stesso, corrisponde l’opinione (δόξα), la quale è anch’essa labile, ossia mai salda, e non fondata: nel senso che i suoi contenuti né restano stabili, ma continuamente mutano, né sono in grado di giustificarsi, ossia di indicare la ragione del loro essere tali.

A loro volta sia l’opinione che la scienza presentano due gradi. Per un verso, infatti,

l'opinione è immaginazione (εἰκασία): poiché infatti le cose empiriche sono copie delle Idee, che ne costituiscono il paradigma o il modello, la relativa conoscenza sarà soltanto un'immagine della cosa reale, ossia della corrispondente Idea. Per altro verso l'opinione è credenza o fede (πίστις): ossia, poiché, come si diceva, essa non ha sicurezza in se stessa e non è fondata, il credito dato a ciò che attesta è un puro atto di fede, una credenza.

Viceversa i gradi della scienza rappresentano altrettanti gradi vieppiù crescenti di acquisizione di certezza. Da un lato la scienza (ἐπιστήμη) è «conoscenza mediata» (διάνοια). Questo livello rappresenta il sapere matematico, che è certamente sicuro, tale cioè da porsi come «scienza», ma che tuttavia a partire da un'ipotesi deduce delle conclusioni, di modo che in esso tutto è giustificato tranne l'ipotesi stessa. Inoltre il sapere matematico si serve

ancora di immagini, com’è determinatamente attestato dalla geometria, che ragiona su figure. Non che i ragionamenti geometrici siano essenzialmente legati alla figura, potendosi effettuare anche indipendentemente da essa, ma tuttavia se ne servono come di un validissimo ausilio. Per l’una e l’altra ragione questo livello di conoscenza *scientifica* non può essere quello supremo e più perfetto. Il livello supremo è rappresentato invece

dall'intellezione (νόησις), vale a dire da quel tipo di conoscenza certa (ἐπιστήμη) che consiste nella visione intellettiva del Bene. A essa si perviene attraverso la dialettica e, più esattamente, quella specie di essa che successivamente Platone indicherà come ascendente, per distinguerla dalla dialettica discendente e, in particolare, diairetica. Si tratta di questo: poiché le Idee, oggetto della scienza, sono ipotesi e, come abbiamo visto, bisogna risalire

da ipotesi a ipotesi fino al principio anipotetico, consistente nel Bene, la dialettica (ascendente) corrisponde a tale processo di risalita, ossia al passaggio da Idea a Idea, o da ipotesi a ipotesi. È, come si vede, un processo conoscitivo di tipo mediato, il cui ultimo grado però, ossia il termine cui perviene, non è più di questo genere, ma immediato o, se si vuole, intuitivo. E, come si diceva, in virtù del Bene risultano intelligibili anche le

altre Idee, così come risulta intelligente l'intelletto.

Platone ha illustrato questa dottrina dei gradi della conoscenza anche con un famosissimo mito, che va sotto il nome di mito della caverna. In una grotta sotterranea sono legati degli schiavi in modo tale da rivolgere il viso e gli occhi alla parete, loro di fronte, che sta dirimpetto all'ingresso della grotta stessa, localizzato sopra gli schiavi e alle loro spalle. Fuori dell'ingresso vi è un muro e

dietro di esso un fuoco. Tra il muro e il fuoco passano dei portatori di anfore, di altezza uguale a quella del muro, di modo che sulla parete della caverna di fronte agli schiavi vengono proiettate le sole ombre di queste. Esse simboleggiano le cose del mondo sensibile, che sono soltanto ombre, cioè immagini dei «veri» oggetti, nell'esempio: delle anfore, raffiguranti le Idee. Il fuoco indica l'Idea del Bene. Ora, gli schiavi legati, simbolo

dell'uomo che è a contatto con il solo mondo empirico e non sa elevarsi alle Idee, vedendo unicamente le ombre delle anfore credono che esse siano oggetti reali. Si tratta dell'opinione, nel suo duplice aspetto di immaginazione e di credenza, fallaci e ingannevoli entrambe nella misura in cui fanno ritenere reali gli oggetti empirici, senza avvedersi che sono soltanto immagini e copie della realtà, ossia delle Idee. Ma se uno schiavo riesce a liberarsi e a uscire dalla

caverna, muta convinzione. Egli simboleggia l'uomo che ha saputo sciogliersi dai vincoli del sensibile per elevarsi all'intelligibile. Ma prima di guardare le anfore «reali», ossia le Idee, egli, abbacinato dalla luce del sole, avvezzo com'è stato alla penombra della caverna, deve abituare gli occhi al nuovo ambiente. Guarderà così le anfore riflesse in una pozza d'acqua, simbolo della conoscenza matematica, la quale fa in un certo senso da intermedio tra l'opinione e la

conoscenza delle Idee. E infine potrà guardare le anfore, ossia contemplare gli oggetti Ideali, prendendo così compiuta consapevolezza che quelle ombre erano soltanto sbiadite immagini; fuor di metafora, che il mondo dell'esperienza è solamente ombra e immagine della vera realtà. Questo schiavo è per l'appunto il filosofo.

La struttura delle Idee e la dialettica diairetica

Nei Dialoghi della maturità, rappresentati dalla *Repubblica* e dal *Fedro*, il mondo delle Idee risulta strutturato nel modo che abbiamo visto e il passaggio dall'una all'altra Idea si configura in linea ascendente, fino all'Idea suprema del Bene. Ma nei Dialoghi successivi Platone, incalzato da nuove problematiche e innanzitutto da quella eleatica, ripensa la configurazione del sistema delle Idee, finendo altresì per affievolirne di molto la trascendenza. Peraltro, proprio

intorno alle Idee si svolse nell'Accademia un ampio dibattito che, tra gli altri, vide impegnati, oltre lo stesso Platone, il nipote Speusippo, suo futuro successore nella guida della scuola, Senocrate, il secondo successore, Aristotele e il matematico e astronomo Eudosso di Cnido. Alcuni filosofi dell'Accademia, a partire da Speusippo, giunsero addirittura a negare l'esistenza delle Idee, sostituendole con i numeri, lungo una linea di chiara

impronta pitagorica. Platone stesso sollevò nel *Parmenide* alcune difficoltà circa le Idee, tra le quali quella del cosiddetto «terzo uomo», che Aristotele riprenderà identicamente nel *De Ideis*, lo scritto col quale intervenne nel dibattito predetto e di cui ci restano ampie parti riportate da Giamblico. Tale obiezione, facendo leva sul fato che le Idee rappresentano il carattere comune di un molteplice, per esempio quella di uomo esprime ciò che è comune ai

molti uomini empirici, oppone che allora bisogna postulare un «terzo uomo» oltre questi e l’uomo-in-sé, in quanto anche tra essi vi è un carattere comune, che dev’essere espresso da un’ulteriore Idea, e poi un «quarto uomo», e un quinto e così di seguito, dando luogo a una moltiplicazione all’infinito della stessa Idea che la priva di quella prerogativa di «causa» paradigmatica», postulata per «dar conto» degli enti empirici, per la quale è stata ipotizzata. Tuttavia

Platone, nonostante queste difficoltà, non ritenne di dover rinunciare all'esistenza delle Idee, ma mirò piuttosto a chiarirne concettualmente la struttura, ovviando agli aspetti che ne rendevano aporetica, o quanto meno problematica, l'ammissione.

Un primo chiarimento avvenne facendo i conti con l'eleatismo. Parmenide aveva assolutamente escluso il non-essere dall'essere, giungendo persino a dichiararne l'impensabilità. Ma con ciò

veniva a escludere anche il molteplice, implicando questo il non-essere, come abbiamo a suo tempo visto. Le Idee, pertanto, poiché sono molte, comportano il non-essere, non essendo l'una tutte le altre, esse che pur sono assoluto essere. Si tratta di un'aporia che, come si vede, mina la stessa possibilità delle Idee, in quanto le cimenta con l'opposizione suprema, facendole partecipare sia dell'essere che del non-essere. Platone la risolve nel *Sofista*

con la scoperta del «diverso» (ἕτερον) quale dimensione del non-essere distinta dal non-essere assoluto, in riferimento a cui Parmenide aveva asserito quella perentoria opposizione, e al tempo stesso quale dimensione dello stesso essere, distinta a sua volta dall'essere assoluto in riferimento a cui l'eleate aveva asserito l'irriducibilità dell'opposizione predetta. Ebbene, il non-essere che appartiene alle Idee è esattamente il diverso. In tal modo non è più contradditorio

che esse, pur continuando a essere il vero essere, accolgano anche il non-essere, dovendosi così smentire Parmenide, il «padre venerando e terribile» di cui va effettuata come un'uccisione (il cosiddetto «parricidio»).

Nel medesimo Dialogo il filosofo poteva allora indicare cinque generi supremi: l'essere, l'identico, il diverso, la quiete e il movimento. Del primo e del terzo s'è detto. Il secondo, che è l'opposto del diverso, esprime l'essere nell'assoluta

uguaglianza a se medesimo. Anche di esso devono partecipare le Idee, non meno che del diverso, essendo ciascuna e *diversa* da tutte le altre e assolutamente *identica* a se stessa. Ogni Idea, e dunque l'essere, in quanto identica è in quiete, ossia immobile, ma al tempo stesso è anche in movimento, poiché implica altre Idee e ne esclude altre, e implicazione ed esclusione sono movimenti dell'Idea giacché indicano, la prima un passaggio dall'Idea data ad

altre Idee, comprese nelle sue progressive divisioni, la seconda l’assenza di certe Idee dalle divisioni di un’Idea data.

Ora, proprio questo movimento e le connesse divisioni dell’Idea definiscono la dialettica discendente, che viene detta anche diairetica per la prevalente divisione in due dei generi. Essa consiste, una volta raggiunta l’Idea come genere, vale a dire come universale o carattere comune di una molteplicità di individui empirici, dei quali rappresenta

l'essenza (momento dell' ἐπαγογή), nel dividerla in altre (due) Idee, ossia in altri (due) generi, ciascuno dei quali viene a sua volta così diviso fino a raggiungere dei generi che non possono più essere a loro volta divisi. In tal modo l'Idea, pur restando una, risulta però articolata in una molteplicità di connessioni.

Ora, proprio il metodo della divisione dicotomica permette di dare la definizione. Com'è infatti espressamente indicato all'inizio del *Sofista*, per

definire una cosa si deve innanzitutto raggiungere il genere più ampio sotto il quale essa s'iscrive; indi, avendolo diviso in due generi, lasciar perdere quello che non interessa la cosa da definire e assumere invece l'altro, dividendolo a sua volta in due generi, lasciandone perdere uno e assumendo l'altro, e così via fino a raggiungere un genere, non ulteriormente divisibile, sotto il quale vi è soltanto l'infinità degli individui empirici, tra cui, per

l’appunto, anche quello da definire. La sua definizione consisterà allora nell’insieme dei generi sotto i quali esso è rientrato lungo le successive divisioni. Ovviamente, bisogna saper dividere per generi, rispettando e seguendo le interne interconnessioni di ogni Idea, senza dilacerarla, al modo in cui il medico, a differenza del macellaio, non dilacera le membra per dividerle, ma ne segue le nervature. Il dividere per generi richiede perciò

un'apposita conoscenza, ossia un'arte, e tale è la dialettica. Al tempo stesso è chiaro che col procedimento diairetico l'Idea, pur restando trascendente rispetto alle cose sensibili, vede però affievolito tale carattere, in quanto la sua separatezza risulta mediata da una molteplicità di relazioni con altre Idee nella direzione della cosa stessa.

Un'ulteriore sistemazione delle Idee, che ne affievolisce di molto la trascendenza, il tardo Platone ha poi dato nel

Filebo, dove recupera la dottrina pitagorica degli elementi del numero e delinea un quadro complessivo della realtà, sensibile e intelligibile, sulla base di quattro principi: il limite (πέρας), l'illimitato (ἄπειρον), il misto (μεταξύ) e la causa (αἰτία). In esso le Idee – almeno secondo l'interpretazione prevalente di questo difficile Dialogo – fungono da limite, ossia da misura, di una materia illimitata, dando così luogo alle cose sensibili, le quali sono

un misto dei due elementi suddetti. In quanto limite e misura, sono principi d'intelligibilità e di razionalità del sensibile, e al tempo stesso sono ciò che lo definisce in senso essenziale. L'elemento illimitato è invece principio d'indeterminazione e quindi d'irrazionalità, specificando in senso proprio l'aspetto materiale delle cose del mondo empirico, che le Idee come limite devono foggiare secondo una data forma e rendere razionale. Con la causa, che

pur si connette all’Idea in quanto ciò che determina la natura e la conoscibilità delle cose, pare però che Platone abbia fatto riferimento a un quarto principio oltre i tre sopraddetti, che accordi, per l’appunto, il limite ideale all’illimitato materiale. Con essa sembra così intenzionato, ma senza assumerne il nome, quello che nel *Timeo*, che è un altro Dialogo pitagorico, il filosofo indica come il Demiurgo, ossia il dio artefice che ha plasmato la spazialità

indeterminata (χώρα) secondo un modello matematico e ideale, dando luogo al mondo.

Un capitolo estremamente controverso della teoria platonica delle Idee è rappresentato infine dalle cosiddette «dottrine non scritte» (ἄγραφα δόγματα), ossia da una dottrina che la tradizione presenta come sostenuta dal filosofo solo oralmente, accanto a quella esposta nei Dialoghi, nell’ultima fase del suo pensiero e legata a una famosa

lezione «sul Bene» che egli tenne per i soli membri dell'Accademia. Una lezione che per il tenore dell'argomento lasciò parecchio sconcertati gli uditori, i quali, credendo di sentir parlare dell'Idea del Bene, rimasero sbalorditi nel dover ascoltare elucubrazioni su numeri e strutture matematiche. Di essa ci restano le testimonianze di Ermodoro e di Aristotele, e quest'ultima è stata oggetto di vivaci e controverse discussioni da

parte degli studiosi, che hanno assunto in proposito posizioni così poco concordanti da ricoprire l'intera gamma delle possibili interpretazioni. Le più estreme sono quelle di chi, come Cherniss, ha decisamente negato l'esistenza di una tale dottrina, ritenendo che si sia trattato di un'invenzione di Aristotele, il quale nella sua polemica antiplatonica avrebbe attribuito al filosofo anche tesi che furono tutt'al più dei suoi successori, e in particolare di Speusippo. Per

contro la cosiddetta scuola di Tubinga (inaugurata da Gaiser e Kraemer) non soltanto riconosce l'effettiva paternità platonica di tali dottrine, ma ritiene che di esse si trovino tracce anche nei Dialoghi, che esse costituiscano cioè una costante del pensiero del filosofo, presenti fin dall'inizio della sua speculazione.

Comunque sia e stando il più possibile aderenti alle testimonianze, sembra che il tardo Platone, sulla linea di un definitivo avvaloramento delle

istanze pitagoriche, abbia ribadito una struttura matematizzante delle Idee, alla cui esistenza perciò egli non rinunciò mai, nonostante le difficoltà di cui era ben consapevole e alla cui soluzione propose alla fine questa teoria orale. In luogo del Bene come principio delle Idee, nella duplice funzione che s'è detta, o ad esplicitazione della struttura stessa del Bene (il mantenimento o la sostituzione di esso come principio

anipotetico dei postulati Ideali costituisce uno dei punti più controversi di questa teoria), Platone pose un principio o causa formale e un principio o causa materiale delle Idee, costituiti rispettivamente dall'Uno e dalla Diade del Grande e del Piccolo (*Metaph.*, I, 6, 937 b 30 sgg.). In un contesto di natura chiaramente pitagorica, l'Uno sarebbe dunque principio di ordine e di misura, che determina in senso formale, ossia essenziale, un elemento illimitato espresso

dalla Diade, la quale fungerebbe pertanto, sul piano delle Idee, da principio materiale. Stando poi alla testimonianza di Aristotele, la Diade non sarebbe principio materiale soltanto delle Idee, espresse mediante la determinazione formale dell'Uno, ma costituirebbe altresì il principio materiale delle cose sensibili, espresse mediante la determinazione formale delle Idee. Insomma, quella Diade che, informata dall'Uno, costituirebbe la

materia delle Idee, informata da queste costituirebbe la materia degli enti empirici. In tal modo tra questi e quelle non si verificherebbe soltanto una struttura analogica, ma la stessa trascendenza delle Idee risulterebbe fortemente e definitivamente attenuata in virtù dell'analoga struttura dei due livelli di realtà. E questo, grazie alla struttura matematica che accomuna sia le Idee che le cose sensibili.

Questa struttura, per ciò che attiene alle Idee, sarebbe

ulteriormente accentuata dal fatto che esse non deriverebbero direttamente dall'Uno e dalla Diade, ma mediatamente, attraverso i Numeri Ideali o Idee-Numeri, che sarebbero la risultante prima dall'azione dei due principi suddetti. Si tratterebbe di numeri non quantitativi, bensì qualitativi (non il tre, bensì l'essenza di tutti i tre o ternità, ecc.), e perciò limitati ai primi dieci, racchiudendosi in essi – come avevano insegnato i Pitagorici –

l'essenza di tutti i numeri. Essi verrebbero prima delle stesse Idee, in discendenza diretta dall'Uno e dalla Diade, perché le Idee, in quanto matematicamente strutturate, sarebbero di natura monadica, o duadica o tradica. Infine, al di sotto delle Idee, in questa sorta di gerarchia dei principi, vi sarebbero i numeri matematici, infiniti e quantitativi, in ciò differenziandosi dai Numeri Ideali.

L’anima, le sue parti, la sua immortalità

Abbiamo già incontrato questa figura dell’anima in Platone parlando della teoria dell’anamnesi e abbiamo visto sia che essa, nella fase «socratica», ossia anteriore alla scoperta delle Idee, si connette in maniera strutturale alla concezione pitagorica della metempsicosi (acquisendosi perciò che ha natura divina, che dunque è nettamente distinta dal corpo, secondo una visione fortemente dualistica

dell’uomo e che sopravvive alla morte, così come esisteva prima della reincarnazione), sia che la scoperta delle Idee offriva al filosofo una base per rigorizzare a livello concettuale la struttura della sua immortalità. E in questo contesto si è altresì delineata la seconda prova di questa essenziale prerogativa dell’anima formulata nel *Fedone*, connessa com’era con la reminiscenza. Ora si tratta di riprendere più specificamente questi motivi e

di indicarne analiticamente i contenuti.

Che l’anima sia elemento divino nell’uomo, è una costante del pensiero di Platone, ribadita in più Dialoghi e in diversi momenti della sua evoluzione dottrinale, anteriori e posteriori alla scoperta delle Idee (*Gorgia*, 493 a; 525 a; *Fedone*, 80 b; *Resp.*, VI, 501 b; IX, 589 d; *Timeo*, 90 a). Il che prova la persistenza dell’originaria dimensione pitagorica nella sua filosofia, che anche su questo punto,

anzi, fondamentalmente e primariamente su questo punto la successiva acquisizione dell'intelligibile separato andrà vieppiù approfondendo e rigorizzando. Tanto che sotto questo profilo la parabola della speculazione platonica si mostra fortemente unitaria e segnata da un processo di progressivo approfondimento, non da ripensamenti e da mutazioni di prospettiva.

Alla tesi della divinità fa da contrappunto, e in più sensi ne costituisce il corrispettivo

implicito, quella che l’anima è la parte più importante dell’uomo, della quale dunque egli deve innanzitutto prendersi cura per ben vivere (*Apologia*, 29 d -30 b; *Fedone*, 82 d; 107 c; *Lachete*, 185 e -186 b; *Protagora*, 313 a-c; *Resp*., III, 401 d; *Leggi*, XII, 968 e).

La prima dichiarazione dell’alterità dell’anima dal corpo si riscontra all’inizio dell’*Alcibiade Primo* (104 a), dove Socrate dice all’interlocutore che le sue risorse sono grandi «a

cominciare dal corpo fino all’anima». Ma soprattutto nel *Gorgia* essa trova specifico svolgimento tematico, innescando un processo di ascesi che porterà alla fine il filosofo a riconoscere nella morte, ossia nella liberazione dell’anima dal corpo, la vera vita, e nella vita fisica l’autentico senso della morte. Qui inoltre, accanto a quella testé detta, compaiono tre istanze che stanno alla base della dottrina platonica dell’anima: innanzitutto che

essa comanda e dirige il corpo, il quale ha funzione strumentale rispetto a essa ed è al suo servizio; inoltre che la sua salute consiste nell'ordine e nell'armonia, i quali, nel caso siano stati conturbati e sconvolti da un'ingiustizia commessa, si ripristinano con l'espiazione della pena; infine che essa si trova aperta, in virtù della sua sopravvivenza (quella sopravvivenza che nell'*Apologia* era presentata in forma soltanto dubitativa, in omaggio, molto

probabilmente, all'opinione di Socrate), a un destino di premi e castighi ultraterreni. Si tratta di una posizione che modifica in modo concettualmente significativo la concezione orfica e pitagorica dell'anima, in quanto sposta totalmente nell'al di là la conseguenza dei suoi meriti o delle sue colpe, che Orfici e Pitagorici pensavano invece consumati in successive reincarnazioni a livelli superiori o inferiori di vita.

Vi è tuttavia da segnalare

che nello stesso Platone entrambe le concezioni sono presenti anche dopo l'acquisizione testé detta, come significativamente appare dalla prima prova dell'immortalità dell'anima formulata nel *Fedone* e soprattutto in quella sezione del *Fedro* (247 c-e) in cui, dopo aver asserito l'esistenza di un luogo oltre il cielo (l'Iperuranio) che è sede delle Idee, contemplate dall'anima, egli parla dei differenti destini di reincarnazione che dopo la

morte l’attendono, a seconda di quanto sia riuscita, in vita, ad avvicinarsi a quel luogo: in una sorta di oscillazione che, a me pare, trova un risolvimento solo in parte soddisfacente nell’ipotesi che l’anima che dopo questa vita gode di un definitivo premio ultraterreno è quella del filosofo, ossia l’anima che nelle precedenti vite si è purificata fino a raggiungere, nell’ultima, il grado più elevato di esistenza nei cicli delle reincarnazioni, espressa non dal semplice

uomo, ma dal sapiente; sì che l'ulteriore purificazione in questo stato non può che riconsegnarla, in un definitivo distacco dalla tomba del corpo, a godere interamente, nell'al di là, la mercede dei suoi meriti. Ma – si diceva – è un'ipotesi che risolve solo in parte l'oscillazione rilevata in quanto non fa comprendere perché l'anima del malvagio, persistendo l'idea della reincarnazione in forme di vita più basse, debba invece espiare nel Tartaro l'eterno castigo dei

suoi delitti.

Comunque sia, l'idea di una vita ultraterrena – e quindi dell'immortalità dell'anima – ritorna massicciamente anche nel *Fedone*, dove anzi compare espressamente la tesi che, essendo la morte separazione dell'anima dal corpo, e solo in questo stato di totale e definitiva liberazione dai vincoli somatici, ossia dopo la morte, l'anima può attingere interamente la sapienza, ostacolata com'è, fino a che permane in essi, nell'elevarsi

dal sensibile all’intelligibile, il filosofo non può che desiderare di morire e la filosofia stessa è in essenza esercizio di morte (67 b-68 b).

È ovvio che una concezione come questa comporti quale sua logica conseguenza un orientamento ben preciso nell’individuazione dei valori e nella scelta del genere di vita ritenuto ottimale. Giacché, non essendo il corpo che servo dell’anima, e anzi un servo che le è più d’impedimento e d’ostacolo nella libera

esplicazione della sua natura che d'aiuto, stante la sua riottosità o comunque la sua fatica a seguirne i comandi, e che perciò va castigato e tenuto sempre in soggezione dell'anima, è ovvio – si diceva – che in una visione siffatta dell'esistenza i valori non possano che essere riposti sul piano dello spirituale e che, al tempo stesso, si proclami il disinteresse e persino la condanna del corporeo, a partire dai piaceri fisici. È quanto emerge nel *Gorgia* e si

ribadisce nel *Fedone*, dove viene espressamente affermato che il filosofo non si cura affatto dei piaceri del corpo (64 a-65 a); che, anzi, vedendo in essi un impedimento fortissimo alla conoscenza delle Idee, che è la sua aspirazione e il suo Ideale, li dispregia (65 a-66 a). Come si può ben constatare, è una concezione in cui l'assoluto avvaloramento dello spirituale, dell'invisibile e dello psichico si risolve in un vero e proprio ascetismo, al quale tuttavia

Platone non resterà sempre legato con la perentoria nettezza di questa fase, ma che, soprattutto nel tardo periodo del suo pensiero, attenuerà non di poco. Lo testimonia in modo significativo la rivisitazione del piacere da lui operata nel *Filebo*, dove esprime apprezzamento per la vita mista di piacere e intelligenza. E nel *Timeo* lo stesso dualismo di anima e corpo, pur sempre persistendo, risulta tuttavia più stemperato, tanto che il

filosofo ammette un influsso delle patologie somatiche su quelle psichiche.

Ma veniamo alle prove dell'immortalità dell'anima che Platone ha dato nei diversi Dialoghi, premettendo che, forse, non è tanto la struttura argomentativa quello che soprattutto gli stava a cuore quanto piuttosto di far vedere la razionalità della tesi affermata, eccedente in un certo senso il discorso che la fonda.

Tre dimostrazioni sono

contenute nel *Fedone*, il Dialogo che si costruisce intorno all'anima e alla sua immortalità, in perfetta sintonia, del resto, con la situazione letteraria in cui s'ambienta: le ultime ore della vita di Socrate, prima di bere la cicuta che gli darà la morte. Ebbene, la prima prova fa forza, per un verso, sul motivo pitagorico più volte richiamato e, per altro verso, su uno eracliteo. Ogni cosa si genera dal suo contrario: l'uno dall'altro, reciprocamente. Ma

vita e morte sono per l'appunto contrari, e come questa succede a quella, da quella deriva questa. Come i morti si generano dai vivi, così i vivi si generano dai morti. Il che non avrebbe possibilità di essere se l'anima di chi defunge non continuasse a esistere nell'Ade per poi reincarnarsi (69 c-72 a).

Più convincente e perentoria la seconda prova, che è senza dubbio quella di maggior peso anche speculativo in quanto, come si è già anticipato

trattando della teoria dell'anamnesi in questo Dialogo, chiama direttamente in causa l'affinità strutturale dell'anima al mondo intelligibile, impiantandosi proprio su questo motivo. Esistono cose visibili, che sono mutevoli e mai identiche a se stesse e cose invisibili, che sono invece sempre identiche a sé. L'uomo è composto di corpo e anima, e il primo appartiene chiaramente all'ordine delle cose visibili, la seconda, quando si raccoglie in se

medesima e si libera dai sensi, che la frastornano e la confondono, è capace di raggiungere l'invisibile, contemplando gli oggetti Ideali. Ma per poter fare questo deve esserne congenere, e dunque permanere anch'essa. Quest'argomento, unito a quello precedente, fa poi estendere la sussistenza dell'anima dal tempo anteriore alla nascita, quando contemplava le Idee, che dunque ricorda, a quello successivo alla morte, di modo

che veramente perdura a pieno titolo.

La terza prova si regge ancor più direttamente sul fondamento delle Idee. Essa muove dal rilievo che le Idee contrarie né possono combinarsi tra loro, né possono esistere insieme nella medesima cosa; parimenti non lo possono due Idee o due cose, una delle quali presenti determinazioni contrarie all’altra, come il fuoco e il freddo o la neve e il caldo. Ma l’anima è essenzialmente vita,

e dunque non può partecipare della morte.

Una quarta prova Platone formula poi nel decimo libro della *Repubblica.* Qui egli afferma che ciò che distrugge una cosa è il suo male proprio. Ma, quanto all'anima, il vizio, che è il suo male, se la rende perversa non la distrugge. E meno che mai la distrugge il male del corpo, in quanto non è quello a essa peculiare. Di conseguenza, non essendo consunta né dal suo male né da quello altrui, non è soggetta a

morte (608 c-611 a).

Nel *Fedro*, infine, il filosofo elabora una quinta dimostrazione dell'immortalità dell'anima, ancorata sull'Idea che ciò che muove se stesso non cessa mai dal moto, per cui è ingenerato e incorruttibile. E l'anima, che è principio di movimento, muove se stessa (245 b-246 b).

Nel formulare le prove suddette, fatta eccezione per quella della *Repubblica*, Platone non specifica quanto invece è implicito ed evidente, e cioè

che la parte dell’anima cui propriamente e principalmente compete di persistere è quella razionale. Egli lo precisa soltanto nella *Repubblica* perché qui introduce per la prima volta la dottrina che l’anima è tripartita. Ma il fatto stesso che sia la seconda che la terza dimostrazione del *Fedone* si costruiscano sul rapporto dell’anima con le Idee e che, quanto a quella del *Fedro*, la proprietà dell’anima di muovere se medesima competa innanzitutto e

fondamentalmente alla sua funzione noetica, lascia chiaramente intendere che Platone ha concepito l’immortalità come prerogativa peculiare, in prima istanza, dell’anima razionale. La precisazione fatta a riguardo nella *Repubblica* deve in questo senso comprendersi quale esplicitazione di un punto soggiacente a tutte le prove.

Il filosofo introduce la tripartizione dell’anima come necessaria per evitare l’assurdo d’attribuirle, se assunta

unitariamente, impressioni e moti contradditori, sui quali si diffonde l'analisi della *Repubblica* (I, 351 e; VII, 559 e-560 e; X, 604 b). Se dunque moti affettivamente diversi non possono che competere a funzioni diverse dell'anima, questa non potrà essere unica, ma in essa si dovranno riconoscere più parti. Tre, per l'esattezza: quella concupiscibile, alla quale fanno capo le funzioni vitali e passionali che più sono proprie dell'animalità, ed è perciò la

più bassa; quella irascibile o animosa, che presiede ai moti volitivi; e quella razionale, che ha nella conoscenza la sua attività specifica. In corrispondenza con ciascuna di esse si costituiscono poi tre diverse specie di piaceri, legati a loro volta a tre tipi di uomini, ossia a tre generi di vita: alla prima, infatti, corrisponde l'uomo amante del guadagno e del denaro, giacché con esso si soddisfano i desideri di cibo, bevande e amori, che si confanno

all'anima concupiscibile; alla seconda, l'uomo amante dell'onore e della fama, dal momento che all'animosità piace soprattutto la vittoria; alla terza, l'uomo amante della conoscenza, il quale non è affatto interessato al lucro e pochissimo alla fama, ma al sapere e alla verità (IX, 580 c-581 e).

Sempre nella *Repubblica* Platone precisa che la parte animosa dell'anima può allearsi tanto con quella razionale quanto con quella

concupiscibile (IV, 440 a-441 c), realizzando in questo secondo caso una condizione di disordine, che è il vero male dell’anima. A esso si riduce, infatti, essenzialmente il vizio, che si determina quando le parti concupiscibile e irascibile non si sottomettono più al controllo e ai comandi della parte razionale, ma pongono in essere una condizione di tracotante eccedenza dai propri limiti, che ha per effetto di sconvolgere l’armonia dell’anima stessa. Qui è la

radice del male. Per contro il bene dell'anima risiede nell'ordine e nell'armonia delle sue parti.

Nel *Fedro* Platone ha espresso col celeberrimo mito della «biga alata» la condizione dell'anima e delle sue potenze. Essa è paragonabile a un cocchio trascinato per la vastità del cielo da due cavalli: uno bianco, che tende a farlo andare verso l'alto, e il secondo nero, che tende invece a sospingerlo verso il basso. Essi rappresentano

rispettivamente la parte irascibile, che nella sua animosa volitività spinge e incita verso le vette ambiziose della gloria, della rinomanza e dell'onore, e la parte concupiscibile, che abbassa invece l'uomo al sensibile, facendolo restare attaccato alla fisicità e soltanto a questa. Entrambi i cavalli sono retti dall'auriga del cocchio, raffigurante l'anima razionale, e suo compito è, da un lato, frenare lo slancio del corsiero bianco, dall'altro incitare

quello nero a una corsa più alta. Soltanto nella misura in cui egli riesce a governare i due cavalli – fuor di metafora, l'anima razionale sa imporre i suoi comandi alla potenza concupiscibile e irascibile –, la biga compie il suo giusto tragitto nel cielo; l'anima, cioè, procede rettamente verso la sua meta ideale.

Lo stato Ideale

Nella *Lettera VII* Platone dichiara che da giovane, al

pari di molti suoi coetanei, aveva nutrito aspirazioni politiche. Del resto, la sua origine aristocratica lo portava quasi inevitabilmente a prepararsi ad assumere incarichi di governo nella sua città. Dichiara inoltre che la politica ha continuato a costituire per lui un interesse vivissimo anche quando, preso atto della situazione di degrado morale e civile di Atene e delle sfavorevoli condizioni per intraprendere una proficua attività politica, se ne trasse in

disparte, aspettando condizioni migliori. Aveva infatti raggiunto la convinzione che un adeguato esercizio dell'azione di governo richiedeva di poter contare su persone amiche e su collaboratori sicuri, e non ne scorgeva alcuno, né in Atene, né fuori. Trovava inoltre che si era verificata una rapida corruzione della costituzione e delle costumanze, insomma dell'intera vita sociale, che sconsigliava un suo intervento diretto. Nel frattempo aveva

maturato l’Idea che tutte le costituzioni, non soltanto quella ateniese nel momento attuale, ma anche quelle delle altre *poleis*, e in tempi diversi, non erano confacenti a un autentico progetto politico, risolvendosi infine a credere che il governo dello stato avrebbe intrapreso la via giusta solo se fosse stato esercitato da filosofi, giacché soltanto essi, avendo esperienza del Bene, oggetto del grado più elevato della loro conoscenza, sarebbero stati

capaci di realizzarlo nell'amministrazione della *polis*. Con ciò la filosofia ai suoi occhi diveniva *in quanto tale* politica. Si badi, non riflessione sulla politica, ossia analisi di una realtà distinta da sé (insomma, una filosofia «della» politica), ma esercizio essa stessa di funzioni politiche, o – il che è la medesima cosa – la filosofia si poneva *per se stessa* come politica, in un'assoluta eguaglianza dei due termini. Era l'inizio, al contempo, di

un'utopia e della riproposizione, in modalità dottrinalmente più scaltrite, della forma ieratica della gestione del potere, propria delle monarchie sacerdotali, in cui il detentore della verità, che nella sua assolutezza è divina, coincide con la suprema magistratura statale. Eppure non fu certo un'esigenza di accentramento del potere a spingere Platone a sostenere la tesi suddetta, che è il fulcro di tutta la sua riflessione politica, sibbene la

convinzione che la politica medesima deve avere unicamente ed essenzialmente per fine il miglioramento e la cura spirituale dell’uomo. Essa è insomma la suprema istanza etica. E poiché la cura dell’anima, come abbiamo visto, non può realizzarsi senza la conoscenza del vero, e il Bene è all’unisono l’apice della realtà, della verità e della moralità, in una strutturale coincidenza di piani, allora soltanto il filosofo, ossia il conoscitore dell’essere, del vero

e del moralmente bello, in quanto conoscitore del Bene, ha titolo a governare lo stato, vale a dire a guidare l'educazione degli uomini che ne sono i cittadini. È questa l'utopia sublime e al tempo stesso aberrante di Platone e di ogni metafisica che *direttamente*, cioè senza alcuna mediazione culturale tra il principio e la realtà storica, si proponga come *di per se stessa* costituente un ordinamento sociale e politico, ritenuto l'unico buono, in quanto

fondato sulla verità incontrovertibile. Utopia, perché è impensabile, in quanto contrasta con l'esperienza storica dell'umana natura che i rapporti di governo e di gestione del potere, in ultima analisi le relazioni tra gli uomini e la loro codificazione in un organismo statale, debbano stabilirsi in funzione esclusiva dello sviluppo della loro spiritualità e che a essa vada subordinata ogn'altra considerazione su interessi

altrettanto vitali e primari, eccedenti questa sfera. Sublime, perché edifica una visione ideale dell’uomo, intenzionato sul piano di quello che dovrebbe essere. Aberrante, perché, sul piano storico, un ordinamento politico che si costituisca con la pretesa di rappresentare l’assoluto ottimo e l’assoluto vero finisce conseguentemente per essere uno spietato e disumano totalitarismo, che per di più neppure si avvede degli orrori che vagheggia

quali condizioni richieste per la realizzazione del Bene (si pensi all'eugenetica, alla comunanza delle donne e alla riproduzione comandata dallo stato in tempi e con soggetti imposti), ottenebrato com'è dall'idea che solo esso è vero e solo esso è buono, e il vero e il bene sono assoluti; e se sono tali, ed esso li incarna, tutto ciò che lo contrasta va radicalmente eliminato. La più spietata tirannide si erge così sul presupposto di edificare l'assoluta ottimalità e a questo

livello la verità si fa intolleranza e violenza.

È senz'altro da riconoscere in tale progetto platonico una matrice socratica: giacché proprio Socrate aveva sostenuto la necessità di educare l'uomo e di educarlo curando la sua anima. Platone stesso nel *Gorgia* indica allusivamente Socrate come il vero e l'autentico politico che Atene abbia mai avuto, manifestando in tal modo non solo il suo altissimo apprezzamento del maestro,

ma, implicitamente, il suo proposito di seguirne le orme. Ma parimenti va riconosciuto anche l'oltrepassamento di Socrate, operato, sì, lungo la linea socratica, ma pur sempre superamento. Esso ha concreta realtà nell'assunzione della politica come problema specifico e determinato, laddove per Socrate essa era semmai latamente intenzionata entro il più vasto problema educativo, e nella formulazione di una teoria dello stato, implicante un

preciso disegno di governo, quale espressione dottrinale di un altrettanto specifico oggetto di meditazione. Ma ancor più ha concreta realtà nello spirito che anima la costruzione platonica di uno stato ideale: dove quella che in Socrate era soltanto un'esigenza critica ed esaminativa della realtà morale dell'uomo lascia il posto a una sistematica rigorosa e totalizzante. Insomma, in Platone la *paideia* socratica si fa programma politico per l'esecuzione della

stessa, e proprio quest'aspetto sistematico di realizzazione di un programma non soltanto non trova riscontro nella figura storica di Socrate, ma è altresì estraneo alla sua linea di riflessione filosofica. Il dialogo educativo si trasforma infatti in un ordinamento e la maieutica in legge impositiva di un regime di vita.

Di fronte a queste risultanze, il sottolineare che, per esplicita dichiarazione di Platone, l'ufficio di governo è avvertito dal filosofo come un dovere e

un compito che egli deve eseguire, non come la gratificazione di veder attuate le sue aspirazioni, che invece lo porterebbero a isolarsi nei suoi studi e nelle sue meditazioni, vale ben poco a riscattare, in nome della spiritualità del progetto, il pregio della sua eticità di contro alle obiettive e disumane aberrazioni che vi sono connesse. Anzi, a ben vedere proprio questa pressante necessità di eseguire a tutti i costi e per obbedienza

a un superiore disegno, in ultima analisi statale, quanto egli non desidererebbe, ribadisce il carattere fondamentalmente oppressivo e totalizzante di una siffatta spiritualità. Ovvi dunque i ripetuti fallimenti di tutti i tentativi posti in essere da Platone di dare concreta realtà a un simile disegno politico presso i tiranni siracusani Dionigi I e II. Fallimenti dei quali il filosofo, presane consapevolezza sul piano storico, ha dato una

giustificazione «teorica» invocando la corruzione degli uomini e la conseguente necessità che in mezzo a loro il sapiente abbia insuccesso, fino al punto di mettere a repentaglio la sua vita (esattamente com'è capitato a Socrate, che è figura più che allusivamente presente in queste riflessioni, quella che in filigrana si intravede dietro di esse, ancorché filtrata da una lettura che per più di un senso vi proietta anche i fallimenti suddetti). Così nel *Gorgia*, e

così nella *Repubblica*, il cui mito della caverna prevede che lo schiavo liberatosi e giunto a contemplare le vere anfore ritorni poi nella spelonca per cercare di liberare i suoi ex compagni di prigionia e insegnare loro che quello che reputano reale è soltanto ombra; e che, non creduto e preso per pazzo, sia deriso e perfino messo a morte. L'utopia raggiungeva così la completa convinzione della sua bontà col fornire la ragione della perversità di chi non la

segue.

La *Repubblica* è lo scritto in cui Platone teorizza la sua dottrina dello stato Ideale. Esso è tale perché, nell'ottica del Bene, non soltanto assegna il comando ai filosofi, ma attribuisce a ogni uomo compiti adeguati a ciò che è per natura, provvedendo a un'educazione in tutto e per tutto finalizzata a questo. E poiché l'uomo è, socraticamente, la sua anima, e l'anima, come abbiamo visto, è tripartita, a seconda che

nell'individuo prevalga la parte concupiscibile, irascibile o razionale si avranno tre classi, ciascuna delle quali rappresenta per l'appunto la proiezione sul piano della *polis* di quello che per l'uomo è lo specifico della sua natura, vale a dire l'anima che in lui è dominante. Trattandosi di una distinzione fondata sulla «natura», è logico che un individuo disposto in una classe non possa assolutamente entrare in un'altra, giacché, anche se gli fossero dati gli

strumenti per educarsi ed elevarsi spiritualmente, non sarebbe in grado di migliorarsi, tale essendo la sua natura, che non è modificabile. E neppure i figli nati da genitori appartenenti a una certa classe possono far pare di un'altra, giacché da certe nature non possono derivare certe altre.

La prima classe è quella dei teti o dei lavoratori, uomini in cui prevale la concupiscenza, privi perciò di aspirazioni alla gloria e, men che meno, di capacità filosofiche, il cui

ufficio nello stato è di provvedere alle necessità materiali mediante la loro opera manuale. Dato il tipo di anima che in essi è dominante, la virtù loro propria è la temperanza, ossia quella che ne modera la passionalità. Sono loro consentite la proprietà privata, nella forma del possesso degli strumenti di lavoro, e la famiglia.

La seconda classe è quella dei custodi o guardiani, il cui compito è, innanzitutto, di accrescere il territorio della

città e, quindi, di difenderla dagli attacchi dei nemici. Platone indica nel coraggio la loro virtù propria e ne caratterizza la tipologia con le doti dell'animosità e della mitezza: la prima da esercitarsi all'esterno e la seconda verso i cittadini. Da qui l'analogia dei custodi, che corrispondono alla stirpe argentea nel mito della nascita degli uomini dentro la terra (*Resp.*, III, 414 b-415 d), con il cane da guardia di nobile razza. L'educazione che deve formarli è specificata dal

filosofo fin nei minimi dettagli, attraverso una minuta disamina concernente il tipo di vita che devono condurre, le armi che debbono imparare a usare, i cibi di cui nutrirsi, i metodi con cui essere allevati e poi, una volta raggiunta la condizione corrispondente alla loro natura guerriera, il tipo di esistenza che debbono condurre. La norma complessiva che la regge è un'assoluta comunanza di vita, che concerne ogni momento e ogni aspetto di essa, persino

quelli più intimi, che per costoro non hanno luogo: dai pasti consumati in comune, al comune alloggio, alla stessa comunanza delle donne per la riproduzione. A questa classe non è infatti consentito avere famiglia, per cui anche i figli che nascono saranno allevati dallo stato, e non conosceranno i genitori, ma dovranno poter scorgere in ogni uomo della generazione precedente il possibile loro padre. Gli stessi accoppiamenti sono stabiliti dallo stato e

corrispondono in essenza a un dovere che il guardiano deve alla comunità della *polis*. Pertanto, l'esercizio della sessualità, al quale Platone ha dedicato un'attenta analisi intesa a fissare la legge ideale per regolare i rapporti e promuovere la fecondità, va rigorosamente controllato; al di fuori dei tempi prescritti è importante l'astinenza, e il mezzo più efficace per spegnere il desiderio erotico sono gli esercizi fisici faticosi. Anche il possesso di beni

personali è rigorosamente vietato ai custodi, che sono mantenuti dagli altri cittadini. La loro educazione si basa sulla musica e sulla ginnastica: la prima perché, se adeguata nei contenuti, forma l’anima all’ordine e all’armonia, instillando inoltre sentimenti di ardore e di comunità; la seconda non soltanto perché irrobustisce i corpi, ma anche perché, in pari tempo, con l’abitudine alla sopportazione sviluppa altresì la forza morale. Altrove Platone

precisa che la ginnastica comprende sia la lotta che la danza, e descrive i vari tipi della prima. Quanto alla seconda, che non riguarda l'educazione dei custodi se non nell'età fanciullesca e della quale vengono distinte due specie, una che è mimesi dei corpi armoniosi in figurazioni decorose, e l'altra che lo è dei corpi deformi in figurazioni indecorose, è tuttavia opportuno richiamare la predilezione del filosofo per quella corale, atteso il suo alto

grado di educazione al senso comune.

La terza classe è quella dei reggitori, ossia dei filosofi, la stirpe aurea del mito suddetto, destinati, dopo una lunga e pesantissima preparazione, a sostenere la guida dello stato. Ond'è che la virtù loro peculiare è la saggezza, consistente essenzialmente nella conoscenza del Bene. Ma poiché questo, come sappiamo, si coglie all'apice della dialettica (ascendente), la quale segue nei gradi del

sapere alla matematica, la loro educazione è determinata dallo studio di queste discipline. Ma prima di accedere a esse è prescritto, fino al ventesimo anno d'età, d'esercitarsi nella ginnastica, accompagnata dalla musica, in conformità con le norme per la formazione dei custodi. Dai venti ai trent'anni si applicheranno agli studi di matematica, in tutti e cinque i rami in cui s'estende: l'aritmetica, la geometria, la stereometria, l'astronomia e la musica. L'avviamento alla

dialettica, vale a dire alla filosofia, al cui studio dedicheranno il quinquennio compreso tra i trenta e i trentacinque anni, sarà progressivo e accompagnato, soprattutto agli inizi, da estrema cautela, stanti i pericoli che questa materia può ingenerare se mal applicata. Dopo il trentacinquesimo anno e fino al cinquantesimo dedicheranno la loro attività nel disbrigo degli affari dello stato, conseguendo, per così dire, un'esperienza diretta

nell'arte del governare. E solo dopo i cinquant'anni quelli di loro che saranno prescelti eserciteranno a turno servizio di governo, dedicando il tempo restante ancora allo studio della filosofia.

In più circostanze Platone ha avuto cura di rilevare che il bene dello stato, al pari di quello dell'individuo, ossia della sua anima, di cui la *polis* è la proiezione, risiede nell'armonia delle classi, la quale si realizza quando ciascuna sta ordinatamente al

suo posto: esegue cioè i suoi compiti propri, senza pretendere arrogantemente di ingerirsi di altri, che non le competono. La giustizia corrisponde a una siffatta situazione, ed essa definisce perciò la virtù complessiva dello stato nella sua interezza. Al contrario, il male della comunità politica sono le sedizioni, che corrispondono alla situazione di disordine e di ribellione delle altre due parti dell'anima ai dettami di quella razionale. E la causa più forte

delle sedizioni è il desiderio di guadagno e di denaro.

Questa, nelle sue linee di fondo, la dottrina dello stato Ideale. Ma Platone è consapevole che esso, quand'anche si attuasse, si realizzerebbe nel tempo, vale a dire nel divenire, e il mutamento di ciò che è ottimo non può che comportare deterioramento. Egli delinea, anzi, una gradualità progressiva di corruzione delle costituzioni politiche. Il primo mutamento dello stato

perfetto, che si verifica quando i guardiani non rispettano più i cicli della fecondità e pertanto non si è più in grado di determinare con esattezza il numero delle loro nozze, dà luogo alla timocrazia, caratterizzata dalla prevalenza dell'elemento animoso, ossia dall'aspirazione all'onore (τιμή) e dall'ambizione, ma al tempo stesso da un occulto desiderio di denaro. Esso è il fattore della degenerazione dello stato ideale e a lungo andare corrompe la stessa timocrazia,

trasformandola in oligarchia, dove la voglia di ricchezze da occulta diviene palese. Lo stato oligarchico si basa sul censo, per cui comporta un’inevitabile dualità al suo interno, che ne determina la condizione d’imperfezione, ossia la costitutiva instabilità e dunque la degenerazione: i ricchi da un lato e i poveri dall’altro. Da esso si passa alla democrazia, che Platone paragona a una nave sulla quale tutto l’equipaggio pretende di essere pilota, senza averne la

capacità e che si genera in seguito alla sollevazione dei poveri nel regime oligarchico e al loro sopravvento. In essa prevale l'elemento concupiscibile e l'impulso a soddisfare ogni desiderio, indipendentemente dalla sua bontà e rettitudine. Per cui ciò che caratterizza questa forma di costituzione, e il corrispondente tipo d'uomo, sono la libertà sfrenata, ossia la licenza, e l'anarchia. In effetti il democratico è già tiranno nel suo spirito corrotto,

solo gli manca l'abilità di dare effettiva esecuzione e concreta attuazione alle sue brame. Vi è peraltro da segnalare la disistima profonda di Platone per la moltitudine, della quale sottolinea il carattere malvagio e l'azione corruttrice sulle anime migliori. Del resto, egli rimarca che i peggiori sofisti sono sostenitori del regime e delle assemblee democratiche. Altro elemento che segna la corruzione in atto con la democrazia è l'egualitarismo, conseguente all'anarchia.

Il passaggio alla tirannide, più che una degenerazione del regime democratico corrisponde all'attuazione delle sue intrinseche potenzialità. Esso si attua in forza delle stesse cause generali che l'avevano fatto sorgere, ossia la sfrenatezza licenziosa e anarchica giunta a un punto tale che il popolo si sceglie un protettore. Questi, il tiranno, attua un tipo di regime nel quale è andata perduta ogni più pallida vestigia dell'originaria cura dell'anima

e la sua unica preoccupazione è il bene proprio. Il che innanzitutto attua con l’impedire le ribellioni del popolo, ben presto resosi edotto della scelta sbagliata che ha fatto. Da qui la creazione da parte del tiranno di una guardia del corpo. Platone ha parole durissime per questo tipo d’uomo, del quale tratteggia la fenomenologia come di una persona estremamente infelice, presa com’è da continui sospetti e timori, in preda a

ogni sorta di bramosia, che lo sospinge a compiere misfatti non soltanto contro gli altri e lo stato, ma anche contro i suoi stessi familiari. Il grado di degenerazione che in esso si è realizzato e la conseguente infelicità appaiono anche dalla disanima del tipo di piaceri che gli sono propri: si tratta di quelli impuri e misti, tipici dei desideri della parte concupiscibile dell’anima, di contro a quelli puri del conoscere, peculiari di quella razionale e del filosofo. Ma,

ancor prima che nella *Repubblica*, Platone aveva espresso pesanti giudizi sul tiranno. Nel *Fedone* dichiara che egli si reincarna nei lupi, negli sparvieri e nei nibbi (82 a), e nel *Gorgia* ribatte a Polo, per il quale il tiranno, al pari del retore, detiene il massimo potere nella città, che egli in realtà non ne ha alcuno, se non è neppure in grado di comandare a se stesso. La tirannide rappresenta insomma, agli occhi del filosofo, l'opposizione estrema

all'autentica politica, al modo in cui la costrizione violenta si oppone alla libera accettazione (*Pol.*, 276 e). Si tratta, com'è facile vedere, di una tirannide assunta in un'accezione del tutto diversa da quella per la quale nelle *Leggi* Platone esprime apprezzamento, giacché, come governo di uno solo, se il potere è nelle mani di un principe giovane e saggio, dotato di buone qualità intellettive e di forza morale, essa è il regime che più s'approssima allo stato perfetto

e che può dirigere i cittadini alla virtù con minori fatiche (IV, 710 c-d; 711 a-712 a).

La condanna dell'arte

Il giudizio che Platone ha dato dell'arte, in generale, e delle sue forme, in ispecie, è in rapporto diretto con la loro capacità di verità e di educazione. Queste due condizioni costituiscono il criterio assoluto e inderogabile dell'apprezzabilità di quelle, di modo che, lungi dal pensare a

un valore autonomo dell’arte, o, men che meno, dall’aderire a una concezione acclamante all’«arte per l’arte», ne subordina invece lo spessore assiologico a finalità etico-pedagogiche e quindi, in ultima istanza, allo stato, e qui fa risiedere il suo grado di positività. Poiché d’altro canto lo stato per Platone ha un valore assoluto, in quanto luogo proprio della formazione totale dell’uomo, che a sua volta è impensabile in disgiunzione dall’assolutezza

della verità, anche la dimensione etico-politica dell'arte non si disegna affatto nei soli lineamenti di una mera funzionalità a un programma di governo, che idealmente, peraltro, non ammette alternative, ma proprio per questo tramite si erge incondizionata.

In linea generale Platone condanna duramente l'arte, disapprovandola in modo netto e deciso in quanto «imitazione di un'imitazione» e dunque massima distanza dal reale e

dal vero. Nel decimo libro della *Repubblica* egli spiega infatti che il pittore e il poeta sono imitatori di cose sensibili, le quali a loro volta sono copie delle Idee. In tal modo essi non imitano ciò che è, ma ciò che appare, la copia, per l'appunto, di una copia, e così s'allontanano di tre livelli dall'autentico essere e le loro rappresentazioni non hanno neppure quel tenue grado di plausibilità cognitiva che possiede invece l'opinione.

Immediato il confronto con

l’artigiano: questi ha cognizione dell’oggetto che produce, per esempio del letto che fabbrica, in quanto lo conosce nell’archetipo ideale e sul modello di questo si mette all’opera, mentre il pittore, avendo per modello non l’Idea del letto, ma il letto sensibile, non attinge a ciò che esso è «in verità» e quindi non può esprimerne alcuna conoscenza. Della cosa che raffigura egli non possiede né scienza né retta opinione (*Resp.*, X, 598 d-600 b). Da qui anche la

conseguenza che l’imitazione artistica è priva di ogni valore pratico. Del resto, come abbiamo visto, già il primo Platone, sulla scia di Socrate, rigettava la poesia come fonte di conoscenza, accusando in più luoghi il ricorso a essa come il fraudolento espediente della pseudoarte sofistica. Così nel *Protagora* e nell’*Ippia minore*. Nel *Menone*, inoltre, egli metteva in luce le contradditorie conseguenze circa l’insegnabilità o meno della virtù che si possono

indifferentemente ricavare dall'esame di un carme di Teognide (95 d-96 b), addebitando implicitamente alla poesia assoluta assenza di verità, e nel *Liside* afferma in tutta esplicitezza che i poeti non sono né padri di sapienza né guide (21 a-b). Essi infatti, come vien detto nel *Simposio* (176 e; 214 a; 220 a), che in questo riprende motivi già chiaramente apparsi nel *Protagora* (347 c-348 a), nell'*Ippia minore* (365 c-d) e nel *Fedro* (275 e), se interrogati

non sanno dar conto di ciò che poetano, e il ragionare di poesia non si discosta dalle discussioni che si tengono nei banchetti.

Un giudizio meno aspro su quest'arte Platone aveva pronunciato nell'*Apologia di Socrate*, dove il tema della mancata conoscenza dei poeti su quanto vanno cantando non si risolve in una cruda imputazione d'ignoranza, ma viene spiegato col motivo che essi operano o per disposizione naturale o, più ancora, per

divina ispirazione, al pari degli indovini (22 a-c). Un’ispirazione che prende e attrae come la forza del magnete (*Ione*, 533 c-554 a). Ond’è che, in quanto posseduto dal dio, che lo porta a uscire di senno, il poeta è figura alata e leggera, e sacra; anzi, non è più, propriamente, nemmeno se stesso, ma strumento d’espressione dell’invasamento suscitato in lui dalla divinità (*Ione*, 535 e-536 d). Ma tutto questo non toglie, anzi ribadisce e conferma che la

poesia non dà conoscenza né possiede verità e che perciò, in modi più o meno edulcorati, è comunque da respingere. Tema, questo della non-verità della poesia e in generale dell'arte, che con la scoperta delle Idee assurge alla giustificazione teorica del tutto congruente, presentata all'inizio. Persin nelle *Leggi*, l'ultimo Dialogo scritto da Platone assieme al *Timeo*, il motivo della nescienza del poeta ritorna e si sposa con quello dell'imitazione: quando

egli s'asside sul tripode della musa, dice tutto quello che sente in uno stato di alienazione da se medesimo, e dal momento che la sua arte è imitazione, non soltanto dice spesso cose contraddittorie, ma non sa di dirle, non conoscendo che cosa sia vero e che cosa falso (*Leg.*, IV, 719 c-d).

Ma, come si anticipava, questo negativo giudizio dell'arte non si limita alla sola sfera ontologico-gnoseologica, bensì si estende anche a quella

morale. Se sul piano conoscitivo essa è censurabile perché produttrice di mere illusioni, non di meno lo è su quello etico in quanto – ed è ancora il caso della poesia – si rivolge alle passioni e alle parti inferiori dell’anima (*Resp*., X, 602 c-605 c), potendo provocare anche effetti devastanti, sia nelle sua forma tragica che in quella comica (*Resp*., X, 605 c-607 a). Nel *Gorgia* (501 b-502 c), nella *Repubblica* (III, 398 d; 399 d) e nelle *Leggi* (VII, 812 b-e)

Platone dichiara poi che tanto la poesia citaredica quanto quella ditirambica e tragica hanno per fine il piacere, non il bene, proponendosi in tal modo come forme di adulazione. Anche quella di Omero non va minormente rigettata, perché rappresenta gli eroi in atteggiamento di sconvenienti lamentazioni quando sono colpiti da lutti o da disgrazie, percuotendosi e immergendosi in discorsi pieni di gemiti, mentre è decoroso l'opposto riserbo (*Resp.*, X, 605

c-d). Da qui la necessità di bandirla dallo stato, come del resto l'arte nel suo complesso, fino a che non sia in grado di provare la sua utilità (*Resp.*, X, 607 b-608 b). Ma, forse, nessuna pagina di Platone più di quelle della *Repubblica* che delineano l'educazione dei guardiani manifesta con tanta esemplare evidenza la commisurazione dell'accettabilità o del rifiuto dell'arte, musica e poesia nel caso di specie, al suo grado di funzionale contributo ai fini

etico-pedagogici dello stato. Dall’educazione musicale vanno eliminati i racconti mitici e favolistici narrati dai poeti, in quanto deturpano l’immagine degli dèi e degli eroi, raffigurandoli carichi di ogni sorta di vizio. Essi, si dice, sono «falsi» e corrompono l’anima, eloquente esempio di strutturale connessione di verità ed educazione. Da qui, sul presupposto che i racconti poetici devono dare della divinità un’immagine vera, le regole per acclararne

l'ammissibilità: che la raffigurino come causa di beni, giacché è buona (*Resp.*, II, 378 e-379 e); in particolare che non la raffigurino come ingannatrice e menzognera (*Resp.*, II, 382 c-383 c); infine che non la presentino come capace di metamorfosi, perché questo offende la sua dignità (*Resp.*, II, 379 e 381 b). Inoltre, poiché i guardiani vanno formati al coraggio, devono di conseguenza esser bandite dal loro *curriculum* quei carmi che inducono a temere la morte, e

tanto maggiormente quanto più sono melodiosi e belli (*Resp.*, III, 386 a-387 b). Della reiezione dei racconti di eroi in atteggiamento lamentosi s’è detto. Ma non meno da rigettarsi sono quelli che li presentano eccessivamente dediti al riso, e così quelli che li raffigurano intemperanti e avidi (*Resp.*, III, 390 a-391 c). In buona sostanza, l’unica imitazione poetica permessa ai guardiani è quella di azioni o parole di uomini dabbene (*Resp.*, III, 395 b-396 e).

Analoghi criteri presiedono la scelta delle melodie, tra le quali vanno eliminate quelle lamentose (la *mixolidia* e la *sintonologia*) e quelle molli e conviviali (le melodie ionica e lidia), mentre sono da accogliersi quella dorica, che instilla fermezza, e quella frigia, che induce un comportamento sottomesso e obbediente. Platone non manca dunque di riconoscere l'importanza della musica (dei canti e della danza) ai fini dell'educazione, ma ne censura

i contenuti in funzione della sua capacità di istillare sentimenti virtuosi. Così nelle *Leggi* il filosofo dichiara che anche la bellezza della musica, al pari di quella della poesia, non deve essere giudicata dal piacere che produce (II, 657 c-658 e). Semmai può esserne criterio di approvazione il piacere che suscita nei vecchi, attesa la loro saggezza nel valutare. In generale, essa deve avere per fine l'amore del bello (*Resp.*, III, 401 a-403 c) e il suo pregio risiede nella

moralità dei moti che ispira (*Leggi*, II, 654 a-655 d).

La bellezza e l'amore

L'analisi platonica della bellezza, in tutti e tre i Dialoghi in cui viene condotta, ossia il *Liside*, il *Fedro* e il *Simposio*, e particolarmente in quest'ultimo, che ne fornisce indubbiamente la trattazione di maggior rilievo speculativo, si connette al tema dell'amore. Il fatto è che il bello per Platone è forma manifestativa

del Bene, vale a dire dell’essere nel suo grado massimo di realtà e d’intelligibilità. In quanto tale, se per un verso si sottrae a qualunque attività che esaurisca il suo effetto nel sensibile, per altro verso comporta che vi si acceda percorrendone tutti i gradi, secondo un’aspirazione vieppiù crescente, e l’amore è per sua stessa natura una siffatta aspirazione.

Questo per un verso spiega perché per Platone la bellezza non si leghi, se non

tangenzialmente, all’arte, la quale, come abbiamo visto, realizzandosi sempre nella modalità di un’imitazione, giunge al massimo alla sfera dell’oggetto sensibile come suo termine più elevato in quanto «modello» dell’imitazione stessa, giacendo per il resto nell’ambito dell’illusorio. Esiste pertanto una scarto abissale tra essa, con il suo orizzonte limitato e conoscitivamente fallace, e la bellezza, nella sua coincidenza con una dimensione dell’essere e del

Bene e per conseguenza nella sua altissima capacità conoscitiva. Ciò ovviamente non significa che Platone disconosca la bellezza di un'opera d'arte, per esempio di un dipinto o di una statua, ma soltanto che l'arte non è in grado, anzi è ben distante dal far conoscere quel bello in sé, di natura ideale, per partecipazione del quale il dipinto e la statua sono belli. E il fatto che gli oggetti che l'arte produce debbano essere belli, se sono veramente artistici,

depone ulteriormente a suo sfavore e ne aggrava il limite in quanto rende manifesta la sua incapacità di conoscere la natura delle sue stesse creazioni.

Per contro, l’amore è elevazione all’intelligibile bellezza, dal cui vertice, raggiunto al culmine di un processo di ascesa che passa per diversi gradi, possiede la ragione di verità e di bontà delle cose in cui la bellezza stessa si attua. L’amore è quindi atto a far conoscere e,

di conseguenza, a far accedere ai valori morali; è dunque una forma di conoscenza e quindi di bene. Proprio in questo risiede lo specifico della sua natura, quella specifico che, con terminologia medievale, lo fa essere un «trascendentale», ossia una nozione che, al pari dell'uno, del vero e del bene, si converte con l'essere. Esso infatti, come metterà in chiaro il platonico Marsilio Ficino nel suo commento *Sul Convito o ver l'amore*, ha natura sintetica e mediatrice tra il mondo

sensibile e quello ideale, rappresentando una sorta di via per direttissima verso quest'ultimo a partire dalle sembianze osservabili nelle cose belle che cadono sotto i sensi. Ma per essere questo, per desiderare la conoscenza e il bene e tendere a essi, non può esserne già sicuro possesso, ma privazione e mancanza. Per altro verso però deve in qualche modo già possederli o comunque averne esperienza, altrimenti non sarebbe in grado di orientare a

essi. Nella seconda parte del *Convito*, dove Socrate intraprende una trattazione filosofica dell’amore, egli afferma infatti che esso è sempre amore di qualcosa, per cui, se la desidera, non la possiede. L’amore non è così né bello né buono, ma desiderio di bellezza e bontà. Per questo non è un dio, ma tuttavia non è neppure un mortale, ma qualcosa di intermedio tra essi: un demone, per l’appunto, ossia una creatura che «media» e

congiunge l’umano col divino. Come tale, non è neppure sapiente, dal momento che la sapienza compete al dio, ma nemmeno ignorante, bensì veramente «filosofo», ossia amante della sapienza. Questi concetti vengono mirabilmente e icasticamente espressi col racconto di *Eros*, l’amore, figlio di *Penia*, la povertà e *Poros*, l’espediente, la risorsa per farvi fronte.

In quanto tendenza al possesso perpetuo del bene, l’amore è creazione del bello,

sia nel corpo che nell'anima, al fine di raggiungere l'immortalità. Già in quest'affermazione sono contenuti i gradi nella scala della bellezza che l'amore fa percorrere. In una delle pagine più luminose e poetiche della letteratura di tutti i tempi (*Simposio*, 210 a-212 a) Platone dice infatti che dapprima l'amante rivolge il suo amore a una sola persona, le cui sembianze gli sembrano belle. L'amore rende così attratti dalla bellezza del corpo, ma in

una situazione che è per se stessa instabile, in quanto ci si rivolge sì al sensibile e al fisico, ma per ciò che vi traluce dell'intelligibile e dell'Ideale. I successivi gradi corrispondono al progressivo distacco dalle forme in cui il bello è presente per contemplarlo alla fine in se stesso; forme che sono a loro volta vieppiù trasparenti ed eteree, ossia meno opache nel rivelarlo, man mano che si procede verso di esso. Il corpo bello è per l'appunto la più bassa, giacché mostra

senz’altro la bellezza, della quale partecipa, ma in una materia sensibile. Il secondo livello è espresso dall’amore per la «bellezza aleggiante nel volto e nelle membra di qualsiasi uomo», la quale è sì pur sempre agganciata al sensibile, ma in modalità più universale, in quanto a questo livello l’amante è «innamorato d’ogni bellezza che in sembianti e in corporee forme traluce», non più di questo o di quel singolo corpo bello. E già questo amore più universale

rallenta la passione, legata com’essa è al sensibile individuale. Dall’amore per la bellezza fisica si procede poi a quello per la bellezza dell’anima, e anche qui nei vari gradi in cui essa è presente. Il primo è la bellezza delle azioni e dei costumi, vale a dire la bellezza dei comportamenti etici, di fronte a cui quella corporea appare ben piccola cosa. Indi l’amore si rivolge alla bellezza «delle cognizioni e delle scienze», che sono produzioni dell’anima

superiori alla prassi, in quanto più disancorate dal sensibile. Il frutto di quest'amore è la produzione di «innumeri discorsi», ossia delle conoscenze espresse nei vari ambiti del sapere e il chiarimento delle cause, le une e l'altro ottenuti mediante la speculazione. Dalla bellezza del sapere si raggiunge infine la bellezza-in-sé, ossia l'Idea del bello. Un passaggio reso possibile dal fatto di scorgere che tutte le cose belle sono tali per un'unica e medesima

Bellezza, e quindi di volgere a essa l'interesse conoscitivo sul bello. Tale bello-in-sé si rivela non diveniente, bello in senso compiuto, vale a dire non per un certo aspetto soltanto, ma per tutti gli aspetti e sotto tutti i profili, «non fornito di volto, di mani» e in generale di qualcosa di corporeo, non coincidente con una cognizione e non residente in nessuna cosa, ossia separato da tutte; è insomma la «bellezza da sé, con sé, per sé, nella pura oggettività». A questo livello si

scorge altresì che tutte le altre bellezze sono tali per partecipazione di questa.

Il Demiurgo e la formazione dell'universo

Si è detto che la spiegazione del mondo fisico richiede per Platone l'ipotesi di realtà ideali, postulate come sue cause, e si è detto altresì che il sensibile non può essere oggetto di scienza, ossia di conoscenza sicura e indefettibile. Su questa base

una fisica e una cosmologia, vale a dire un discorso che tratti delle cose visibili e del mondo come insieme di esse, non può avere il carattere di «scienza». Platone delinea sì nel *Timeo*, l'ultimo Dialogo, contemporaneo alle *Leggi*, una genesi del mondo e delle cose ivi contenute, ma questa costruzione teorica fornisce soltanto una conoscenza probabile e approssimativa. L'intendimento del filosofo è comunque chiaro: si trattava di provare che il cosmo ha una

struttura razionale: non per se stesso, ossia in quanto realtà visibile, ma in quanto modellato sulle Idee e secondo strutture matematiche. Non vera, ma soltanto verisimile non è dunque la sua razionalità, bensì il discorso che la enuncia.

Esso dice che il mondo è stato costruito da un artigiano (δημιουργός) divino, il quale, essendo buono, ha voluto come diffondere il bene nel visibile, che per sé versa in uno stato di disordine, ossia di male. E

poiché il bene è ordine, e l'ordine richiede una mente (νοῦς), e la mente ha sede nell'anima (ψυχή), che comporta vita, gliene diede una, ossia lo costruì come un vivente (ζῷον). Le cose che vediamo e il mondo stesso come loro insieme non sono dunque che il corpo e le sue parti di un organismo animato. Per fare questo ebbe bisogno di un modello, che trovò nell'Idea di vivente o vivente-in-sé (αὐτὸ ὃ ἔστι ζῷον), di natura ovviamente intelligibile e

perfetto. Questo funge da causa formale del mondo, mentre il Demiurgo ne è la causa efficiente. Egli è Dio, anzi è l'unico Dio per Platone, quantunque attribuisca tale qualificazione anche ad altri elementi del cosmo, che tuttavia verificano il concetto di divinità a un livello decisamente inferiore, essendo creati dal Demiurgo. Vi è poi da rilevare che Dio non coincide assolutamente con le Idee, ma s'iscrive semmai nella linea dell'anima, sussistendo

tra le due realtà una differenza di natura o d’essenza. E poiché il modello è perfetto, anche la copia dovette imitarne la perfezione con l’unità e la sfericità: il mondo è così unico e di forma sferica. Inoltre, dal momento che non assimila né espelle nulla, è esente da invecchiamento e malattia; per questo stesso motivo non venne nemmeno dotato di organi digestivi, come neppure di organi di senso, perché non ha nulla da percepire fuori di sé, né di mani, poiché non

deve prendere o respingere nulla, né di organi di locomozione, non avendo dove andare. Suo unico movimento è la rotazione intorno al proprio asse. Per renderlo poi il più vicino possibile all'eterno, il Demiurgo fece in modo che il suo movimento fosse assolutamente uniforme, sì da essere un'immagine dell'eternità. Il tempo è esattamente l'immagine in movimento dell'eterno e verifica con esso il medesimo rapporto che il numero ha con

l'uno.

L'anima del mondo fu creata come alcunché d'intermedio tra l'eterno e il diveniente e tra l'identico e il diverso, scandita secondo gli accordi di una scala musicale: come un lungo nastro con intervalli corrispondenti ai numeri relativi alle note della scala, diviso poi in due metà, disposte a croce, ciascuna delle quali fu avvolta su se stessa, in modo da formare due cerchi tangenti in due punti. Con questi due cerchi, che sono inclinati tra

loro, si costituirono l'equatore celeste e l'ellittica. Quello di essi più esterno fu chiamato cerchio dell'Identico, e fu fatto volgere verso destra; il secondo, più interno, chiamato cerchio del Diverso, fu a sua volta diviso in sette cerchi concentrici, ruotanti a velocità diverse verso sinistra. In ciascuno di essi furono collocati i pianeti, che col loro movimento rendono percettibile il tempo. A partire dalla terra, che si muove di moto rettilineo avanti e

indietro entro il centro vuoto dell'universo ed è «guardiana e artefice della notte e del giorno», si hanno nell'ordine la Luna, il Sole, Espero o stella della sera, la stella di Hermes e tre altri pianeti esterni. Distinti dai pianeti il Demiourgo creò gli «dèi», ossia le stelle, fatte di puro fuoco e di forma sferica, e li collocò in un cielo che ruota col cerchio dell'Identico. Oltre che di questo movimento di rivoluzione, dal periodo pari alla lunghezza di un giorno, essi sono dotati anche di un

moto di rotazione sul proprio asse. «Dèi» sono anche Oceano, Teti, Forco, Crono, Rea e i loro discendenti, figure tratte dalla mitologia, che fungono da intermediari tra Dio e le creature del mondo.

Per generare l'universo il Demiurgo impresse come delle forme geometriche in un ricettacolo (ὑποδοχή) o matrice (ἐγμαγεῖον), caratterizzato dall'assenza di qualsivoglia forma e struttura e pensabile unicamente come successiva negazione sistematica di tutte

le determinazioni, finendo così per essere pura spazialità (χώρα), ossia il semplice «posto» che, suscettibile di riceverle tutte, accoglie le cose. Vi soggiace l'idea di una materia indefinita e agitata da movimenti irregolari e disordinati per ogni parte, assai simile all'*apeiron* anassimandreo prima del distacco dei contrari.

La costruzione del mondo inizia con quella dei quattro elementi, tre dei quali, ed esattamente aria, acqua e

fuoco, non sono tali in senso vero e proprio, trasformandosi l'uno nell'altro. Il modo in cui vennero generati è estremamente interessante perché offre un eloquente esempio di filosofia matematica. Essendo l'universo copia di un modello perfetto, tendente esso medesimo alla perfezione, esige che si proceda da figure solide regolari. Esse sono cinque, ma quattro di queste sono costruibili a partire da due tipi di triangoli, che presentano

particolare bellezza per l'armonia dei loro rapporti: il cosiddetto *semiquadrato*, ossia il triangolo rettangolo isoscele e il triangolo equilatero. Dal primo, per composizione, deriva il cubo, che per la sua saldezza è forma geometrica appropriata alla terra; dal secondo, sempre per composizione, derivano il tetraedro, l'ottaedro e l'icosaedro, che sono forme adeguate, rispettivamente, del fuoco, dell'aria e dell'acqua. Il fatto poi di essere questi tre

«elementi» costruiti sul medesimo tipo di triangolo consente il passaggio dall'uno all'altro, mentre la terra, costruita su un tipo di triangolo diverso, è irriducibile. Quanto infine al quinto solido regolare, e cioè il dodecaedro, che ha dodici pentagoni per facce e non è costruibile né dal semiquadrato né dal triangolo equilatero, esso non rappresenta la forma geometrica di nessun corpo particolare, sibbene quella del tutto. Con ciò la fisica veniva

ridotta a geometria.

Nella costruzione dei singoli esseri riveste un interesse del tutto particolare quella dell'uomo, il cui corpo viene da Platone concepito come una sorta di macchina al servizio della mente, che la dirige – in una chiara visione meccanicistica, che anticipa quella di Cartesio. L'anima, contenente anch'essa i due cerchi dell'Identico e del Diverso, al pari di quella del mondo, ha come sua sede adeguata il cervello, posto

nella testa, che per questo fu fatta di forma sferica, a somiglianza della sfericità del corpo del mondo. Il tronco e le membra hanno la funzione di sorreggere la testa, che è decisamente la parte superiore dell'organismo.

L'anima di cui si è detto è quella che a pieno titolo è tale, ossia l'anima razionale. Ma a essa furono aggiunte due parti inferiori, una propria della concupiscenza, residente al di sotto del diaframma, e una seconda propria

dell’irascibilità, locata nel torace.

Altri organi essenziali del corpo umano sono il fegato, dal quale provengono tetre visioni e brutti sogni; il cuore, che con i suoi movimenti, assieme alla respirazione e alla digestione, assolve alla duplice funzione di conservare il calore vitale e di alimentare attraverso il sangue i tessuti con i cibi ingeriti; gli occhi, attraverso le cui pupille transita il raggio di luce interiore che costituisce la vista

e che, quando, non potendo raggiungere il suo oggetto, si diffonde uniformemente entro l'organismo, produce il sonno.

Interessante infine la presenza di una teoria psicofisica per la quale le distorsioni dell'anima sono in larga misura messe in rapporto, oltre che con un'educazione inappropriata, con difetti fisici costituzionali e che, d'altro canto, rappresenta come condizione ottimale quella in cui né il corpo né l'anima siano esercitati l'uno

con esclusione dall'altra.

---

[1] Nacque ad Atene nel 428-427 a.C. e gli fu dato nome Aristocle, da quello del nonno. Platone è un soprannome, che significa «spalle larghe». Da Aristotele (*Metaph*., I, 6) sappiamo che fu inizialmente discepolo dell'eracliteo Cratilo, ma il suo vero maestro fu Socrate. Dopo il 399, anno della condanna a morte di costui, Platone si recò a Megara, ospite di Euclide; successivamente a Cirene, dal matematico Teodoro, indi in Italia, dai pitagorici Filolao ed Eurito e dove conobbe Archita, a Taranto, e da qui in Egitto. Durante questo viaggio fu invitato da Dionigi I, tiranno di Siracusa, a sostare in Sicilia. Ma i rapporti con Dionigi divennero ben presto tesi, probabilmente perché né Platone vide in costui, contrariamente a quanto in un primo momento aveva sperato, la

possibilità che diventasse re-filosofo, né il tiranno trovò in Platone l'aiuto politico desiderato. Anzi, lo fece imprigionare e vendere come schiavo a Egina. Ma fu riscattato da Anniceride di Cirene. A Siracusa Platone strinse invece una profonda amicizia con Dione, parente di Dionigi. Rientrato ad Atene, vi fondò l'Accademia, in un ginnasio così chiamato dal nome dell'eroe Accademo. Nel 367, essendo nel frattempo morto Dionigi I e successogli il figlio Dionigi II, Platone intraprese un secondo viaggio in Sicilia, ma neppure questa volta ebbe buona sorte: accusato di un complotto contro il despota, che aveva esiliato Dione, fu trattenuto a Siracusa come prigioniero e alla fine lasciato ritornare ad Atene per sopraggiunte incombenze di guerra, che presero interamente Dionigi. Ad Atene Platone trovò il fuggiasco Dione, che lo convinse a recarsi ancora in Sicilia, nella speranza che

l'animo di Dionigi fosse nel frattempo mutato e che il filosofo potesse intercedere presso di lui e farlo ritornare in patria. Platone fu così per la terza volta in Sicilia nel 361. Ma fu un terzo fallimento, e se non fosse stato per Archita, che lo trasse in salvo, sarebbe probabilmente finito giustiziato. Ritornato nel 360 ad Atene, vi rimase fino alla morte, avvenuta nel 347-46, occupandosi dell'insegnamento e della direzione dell'Accademia. Le opere di Platone, trentacinque Dialoghi e alcune lettere, vengono divise nelle seguenti nove tetralogie:

I. *Eutifrone*, *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Fedone*.

II. *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*.

III. *Parmenide*, *Filebo*, *Simposio*, *Fedro*.

IV. *Alcibiade I*, *Alcibiade II*, *Ipparco*, *Amanti*.

V. *Teagete*, *Carmide*, *Lachete*, *Liside*.

VI. *Eutidemo*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*.

VII. *Ippia minore*, *Ippia maggiore*, *Ione*, *Menesseno*.

VIII. *Clitofonte*, *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*.

IX. *Minosse*, *Leggi*, *Epinomide*, *Lettere*.

4

Aristotele

La filosofia prima

La divisione delle scienze, il metodo d'indagine e l'ambito della «filosofia prima»

Platone, specialmente nell'ultima fase del suo pensiero, quando con la teoria dell'Uno e della Diade aveva

costruito un sistema nel quale tutta la realtà risulta deducibile da alcuni sommi principi, aveva professato una concezione fortemente unitaria del sapere. Aristotele[1] lo articola invece in una pluralità di scienze, ciascuna provvista di un proprio oggetto e di propri principi. La partizione delle scienze costituisce uno dei punti caratterizzanti il suo filosofare. Innanzitutto va fatto presente che la scienza (ἐπιστήμη) non rappresenta per lui l'unica forma di sapere. In

Metaph., I, 1 – dove caratterizza la sapienza (σοφία) come «scienza concernente certi principi e certe cause», ossia i principi e le cause prime – egli annovera tra i tipi di conoscenza anche la sensazione (αἴσθησις), il ricordo (μνήμη), quell'accumulo dei ricordi che è l'esperienza (ἐμπειρία) e l'arte (τέχνη), e chiarisce che quest'ultima e la scienza sono conoscenze del «perché», ossia della causa, mentre l'esperienza è semplice conoscenza del «che», ossia del

puro fatto. Inoltre, egli ammette anche un’altra forma di sapere, diverso dalla scienza stessa e superiore a essa in quanto conosce, in modo non dimostrativo o inferenziale, ma non per questo intuitivo, le cause e i principi primi: l’intelletto (νοῦς).

Per quanto concerne le scienze (ἐπιστήμαι), egli le distingue in poietiche o produttive, pratiche e teoretiche (*Metaph.*, VI, 1). Le prime due sono caratterizzate dall’essere finalizzate al fare,

che tuttavia nel primo caso è un produrre (ποιεῖν), nel secondo un agire (πράττειν). Questi si distinguono perché il produrre è un fare eterotelico, tale cioè che il principio risiede nel soggetto che fa e il fine è diverso dal fare stesso, di conseguenza è anche separato da chi produce (per esempio, il fine della costruzione di una casa è la casa stessa, dunque è altro dalla sua costruzione e separato da chi la costruisce), mentre l'agire è un fare autotelico, nel quale il

principio è nel soggetto agente e il fine è lo stesso agire, quindi non è separabile da chi agisce (per esempio, il fine dell'agire virtuoso è la stessa azione virtuosa, e come tale non è separabile da chi agisce virtuosamente). Le scienze poietiche sono «abiti» (ἕξις), ossia stati o disposizioni permanenti, dell'eccellenza della produzione, e corrispondono alle arti, mentre le scienze pratiche sono «abiti» dell'eccellenza dell'agire (*Eth. Nic.*, VI, 4), e consistono nella

politica come scienza complessiva delle cose dell’uomo, scandita nell’etica, nella politica strettamente intesa, nell’economia e nella «politica architettonica» o scienza del fine ultimo pratico, come vedremo.

Al contrario, nelle scienze teoretiche il conoscere è fine a se stesso, si persegue cioè per il solo conoscere, di modo che esse sono puramente «contemplative». Tali sono la matematica, che ha per oggetto enti immobili, ma

separabili soltanto per astrazione, la fisica, che studia le sostanze in movimento e la filosofia prima. Questa a sua volta non ha una caratterizzazione univoca, ma per un verso è fatta coincidere con la sapienza, identificata con la scienza delle cause e dei principi primi, in un secondo senso è detta «scienza dell'essere in quanto essere», in un terzo scienza della sostanza, in un quarto scienza teologica, ossia delle sostanze immobili, che sono per l'appunto dèi, e,

tra esse, del primo motore. Tra queste quattro caratterizzazioni – contrariamente all'interpretazione evolutiva di Werner Jaeger, che in esse ha scorto quattro momenti del progressivo allontanarsi di Aristotele da Platone, dopo un'iniziale adesione alla sua dottrina delle Idee separate – sussiste un rapporto di fondamentale, ancorché articolata, unità d'impianto, la quale ripropone in qualche modo, anche sul piano della scienza che studia l'essere, la

multivocità e al tempo stesso l'unità relazionale di questo stesso e dei suoi principi, nei termini che vedremo.

Quanto al metodo, anche la filosofia prima – come le scienze pratiche e, per ciò che concerne l'invenzione dei principi, le filosofie seconde, vale a dire la fisica e le scienze biologiche – utilizza quello dialettico, per la sua capacità peirastica o saggiativa, ossia d'esaminare criticamente le dottrine professate sui diversi argomenti, rifiutare e

correggere i loro aspetti insostenibili e, per converso, avvalorare e affinare - teoricamente quelli che risultano accettabili. Un momento particolarmente significativo di detto metodo è la confutazione, vale a dire l’argomentazione (o sillogismo) che conclude con la contraddizione della tesi in oggetto. Un altro è l’esame diaporematico, consistente nello sviluppo delle conseguenze che derivano da ciascuna di due tesi

contradditorie e nell’accertamento se alcune di esse confliggono con la tesi di partenza. Ma, oltre al metodo dialettico, che anche nella filosofia prima rappresenta la via d’indagine provvista della massima capacità euristica, in non pochi casi Aristotele impiega pure il metodo apodittico, ossia della dimostrazione: giacché anche la filosofia prima era materia d’insegnamento, e per l’insegnamento serve presentare dei contenuti già

organizzati e sistematicamente esposti, come s'addice ai sillogismi dimostrativi, non a caso detti da Aristotele anche «didascalici».

La critica delle Idee

Aristotele prese posizione critica verso la dottrina platonica delle Idee già durante il suo soggiorno nell'Accademia, ossia quando Platone era ancora in vita. Peraltro, proprio l'esistenza e la struttura delle Idee

costituiva, come abbiamo visto, uno dei grandi temi intorno ai quali nell'Accademia stessa, al tempo in cui lo Stagirita vi fece ingresso, era in corso un ampio dibattito. Egli vi intervenne con un scritto, il Περὶ ἰδεῶν, che è andato perduto, ma i cui contenuti sono reperibili sia da Alessandro d'Afrodisia, un commentatore della *Metafisica* che ne cita ampi passi, sia dallo stesso Aristotele, che li riassume in *Metaph.*, I. Il motivo di fondo di tali critiche è la rivendicazione

dell'autentica natura dell'universale: l'essere cioè l'elemento comune di un molteplice, e dunque esistente in esso, laddove le Idee lo configurano come separato, finendo così per farne una sorta d'individuo – sia pur *sui generis* – oltre quelli empirici. A questo motivo s'affianca quello che le Idee né sono necessarie per la scienza, bastando l'universale correttamente posto, né sono esse stesse oggetto di scienza.

In questo quadro

complessivo Aristotele in un primo rilievo obietta che le Idee, dovendo essere tante quanti sono i generi e le specie delle cose empiriche, moltiplicano a dismisura la realtà, anziché semplificarla, in evidente contrasto con quell'intendimento d'esplicarla per il quale erano state postulate.

Un secondo argomento si rivolge contro la tesi che le Idee sono necessarie per la scienza perché il relativo oggetto deve adeguare

totalmente la determinatezza, solo imperfettamente presente nelle cose empiriche, e oppone che l'esistenza degli universali, vale a dire dei predicati comuni, soddisfa appieno la suddetta esigenza. Obietta inoltre lo Stagirita che un tale argomento porta ad ammettere l'esistenza di Idee anche di artefatti, contrariamente a quanto sostenevano i Platonici.

Una terza critica ha di mira l'argomento dell'«uno oltre i molti» (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Secondo esso, l'esistenza delle Idee è

richiesta dall'esistenza di termini che fungono da predicati unitari di una classe d'individui, termini che non s'identificano con nessuno degli individui di cui si predicano, ma ne sono distinti e separati. Lo Stagirita obietta che questa logica porterebbe ad ammettere l'esistenza di Idee anche di predicati negativi, giacché anch'essi si dicono con verità, secondo un medesimo significato, delle cose di cui si predicano, e anch'essi non coincidono con

nessuna di tali cose, ma ne sono distinti. Sennonché l'esistenza di queste Idee non soltanto è espressamente negata dai Platonici, ma costituisce un assurdo, dal momento che i termini negativi si predicano sia di cose non appartenenti al medesimo genere, sia di cose indefinite e indeterminate, sia di cose tra cui vige un rapporto di primo e secondo, quali il genere e la specie, e per nessuna di esse può esserci un'Idea, come riconoscono gli stessi assertori

di questa dottrina.

Una quarta critica muove contro l'argomento desunto dal pensare, il quale conclude all'esistenza delle Idee dal fatto che il pensiero è sempre pensiero di ciò che è (esso infatti permane anche quando le cose siano venute meno), e ciò che è, è l'Idea. Lo Stagirita oppone che secondo questo modo di ragionare si possono porre Idee anche di individui quali Socrate e Platone, dal momento che anche il relativo pensiero persiste dopo la loro

corruzione, e persino del centauro e della chimera, contrariamente a quanto ritenevano gli stessi sostenitori delle Idee.

Seguono poi le critiche di quelli che lo Stagirita chiama «gli argomenti più rigorosi» (ἀκριβέστεροι τῶν λόγων), perché, fondandosi sulla distinzione accademica degli enti in *per sé* (καθ' αὑτά) e *relativi* (πρός τι), áncorano l'esistenza delle Idee alle istanze fondamentali della dialettica della scuola. A quello

di essi che prova l'esistenza delle Idee dei relativi, come l'uguale-in-sé, Aristotele oppone innanzitutto che gli stessi Accademici negavano il darsi di Idee siffatte; inoltre che così si moltiplicano le Idee, dal momento che anche l'uguale ideale dev'essere tale rispetto a un correlativo, anch'esso ideale; infine che, secondo la logica dell'argomento, si dovrebbero porre Idee quali quella del *disuguale*, contrariamente alle esplicite affermazioni degli

Accademici. All'argomento, poi, inteso a provare le Idee degli enti per sé e facente forza, in senso complessivo, sulla necessità di postulare l'in sé della determinatezza quale condizione per dar conto della determinazione degli enti empirici, lo Stagirita oppone quella critica del «terzo uomo» che già Platone aveva espresso nel *Parmenide* e che abbiamo a suo tempo delineato.

Un'ulteriore obiezione contro le Idee, contenuta nel primo libro della *Metafisica*, ne rileva

l’incompatibilità con i principi, giacché dalla prospettiva delle prime si dovrebbero ammettere Idee anche dei secondi; il che da quella dei principi è inammissibile. Un’altra oppone che le Idee non sono causa né dell’essere né del divenire delle cose: non dell’essere, perché, in quanto trascendenti, non si trovano in esse, e i rapporti invocati da Platone, in particolare quelli di mimesi e metessi, sono soltanto metafore desunte dall’operare umano, non concetti di

carattere dottrinale e di valore speculativo; e non del divenire, perché non producono né il movimento circolare, proprio delle sostanze celesti, né alcuno dei mutamenti delle sostanze terrestri. Una terza rileva infine che le Idee, con la loro separatezza dagli enti empirici, non possono esserne la sostanza (οὐσία), essendo assurdo che la sostanza sia separata da ciò di cui è sostanza.

LE CATEGORIE E IL PRIMATO

In unità con la critica delle Idee Aristotele venne elaborando la dottrina delle categorie, ossia dei sommi generi dell’essere, che in tal modo, già posto da Platone come *originariamente* multivoco con la stessa pluralità delle Idee, veniva formalmente giustificato in questa sua basilare prerogativa.

La dottrina delle categorie si origina dalla revisione della dialettica del tardo Platone, caratterizzata dalla divisione

per generi. Lo Stagirita la critica,[2] ma con l'intendimento di renderne perfettamente adeguate le sue notevolissime potenzialità teoriche, e innanzitutto quella di consentire, attraverso la progressiva divisione dei generi e l'assunzione di una delle due parti, la formazione di colonne di predicati. Si tratta però di precisare a livello formale – ciò che Platone non ha fatto – il rapporto predicativo che regola l'appartenenza di ogni

determinazione alla colonna. Aristotele soddisfa quest’esigenza distinguendo la predicazione essenziale, chiamata «dirsi di un soggetto» (καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι) e verificantesi quando il genere si attribuisce a una specie o a una sottospecie – ossia quando di una determinazione si predica un’altra che ne indica o il genere prossimo, quello cioè nel quale essa rientra immediatamente (come nell’attribuzione di «animale» a

«uomo». L'uomo infatti, com'è espresso dalla sua definizione, ovvero dal discorso che ne dice il che cos'è, ossia l'essenza, è «animale [genere prossimo] razionale [differenza specifica]»), o i generi remoti, ossia quelli sotto i quali cade il genere prossimo (come nell'attribuzione di «Europeo» e di «uomo» a «Lombardo». Posto infatti che la definizione di «Lombardo» è «Italiano [genere prossimo] vivente in Lombardia [differenza specifica», «Europeo» e «uomo»

rappresentano rispettivamente la specie e il genere sotto cui cade «Italiano») e ai quali Aristotele si riferisce con la nozione di «quiddità» (τὸ τί ἦν εἶναι, indicata dai Medioevali con *quod quid erat esse*) – dalla predicazione accidentale, chiamata «essere in un soggetto» (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι), che si ha quando a una determinazione se ne attribuisce un'altra che non rientra né nel suo genere prossimo né in quelli remoti (come nell'attribuzione di

«bianco» a «uomo». In tal caso, infatti, il predicato «inerisce» al soggetto, si trova cioè soltanto a sussistere nel soggetto). È chiaro che per appartenere a una medesima colonna le determinazioni devono predicarsi secondo il «dirsi di un soggetto».

Parallelamente lo Stagirita precisa che una determinazione può predicarsi di un'altra o come *definizione*, o come *proprio*, o come *genere*, o come *accidente* (*Top.*, I, 5): determinazioni che i Medievali

chiameranno *predicabili*. Che cosa sia la definizione s'è visto: si tratta del discorso che dice l'essenza o il *che cos'è* della cosa, ed è espressa dal genere prossimo e dalla differenza specifica. Il *proprio* è ciò che, pur non entrando nell'essenza della cosa, appartiene però soltanto a essa e si predica in suo luogo, così da contraddistinguerla da tutte le altre (per esempio, «essere capace di apprendere la grammatica» per l'uomo). Il genere è implicitamente già

risultato: è la nozione comune a più cose specificamente diverse, e dunque universale, che si predica di esse quando se ne dice il *che cos'è*. *L'accidente* è ciò che può sia appartenere che non appartenere alla cosa. È chiaro che soltanto il genere appartiene alla stessa colonna di ciò di cui è genere, mentre né l'accidente, né il proprio, che è esso medesimo un accidente, il quale però si dice «per sé» della cosa, né la stessa differenza specifica verificano la suddetta condizione. Quanto

alla definizione, per il genere appartiene alla stessa colonna, per la differenza non vi appartiene.

Infine Aristotele distingue (*Cat.*, 1) gli *omonimi*, i *sinonimi* e i *paronimi*. Sono omonime le cose che hanno il medesimo nome, ma definizioni diverse (per esempio, l'uomo in carne e ossa e il dipinto dell'uomo). Sono invece sinonime quelle che hanno lo stesso nome e la stessa definizione (come, per esempio, il bue e l'uomo rispetto all'animale, ossia le

specie rispetto al genere). Sono infine paronime le cose che hanno nomi e definizioni in parte uguali e in parte diversi: per esempio, «grammatico» e «grammatica». È evidente che solo le determinazioni sinonime cadono entro la medesima colonna.

Ora, le determinazioni più universali di ogni colonna, ossia i generi più ampi sotto i quali si raccolgono tutte le cose, sono le *categorie*, termine che etimologicamente significa «predicazione» e con il quale

Aristotele indica sia i predetti generi sommi, sia l'intera classe delle predicazioni iscritte sotto di essi, in quanto esprimenti tutte il significato indicato dal rispettivo genere sommo. L'elenco più completo delle categorie è dato in *Top.*, I, 9 e in *Cat.*, 4, dove ne sono indicate dieci, ossia *sostanza*, *qualità*, *quantità*, *relazione*, *dove*, *quando*, *giacere*, *avere*, *agire*, *patire*.

Con la dottrina delle categorie Aristotele sancisce in modo definitivo l'originaria

multivocità dell’essere. Esse infatti, in quanto generi *sommi*, non sono unificabili sotto un altro genere, né, in particolare, possono riferirsi all’essere quale genere supremo, di cui sarebbero specie. In effetti, l’essere, aristotelicamente inteso, non è un genere. Si tratta di una tesi basilare, che trova formale giustificazione nel fatto che il genere non si predica delle differenze, mentre l’essere si dice anche di esse, giacché anch’esse sono essere (*Metaph.*, III, 3). Ciò

significa che l’essere non è *originariamente* alcunché d’unitario, che successivamente si scinde in una pluralità di sensi, ma che i molti modi o sensi in cui si dice definiscono la sua condizione *originaria* e non c’è un senso che li comprenda tutti. L’essere è perciò omonimo, in quanto con un medesimo nome si indicano cose per definizione diverse, quali sono la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione e le altre categorie; anche se non si è in presenza

di un’omonimia assoluta, ma di un’omonimia che ammette una certa unità. Ma – si badi – non un’unità di genere, ossia di significato, bensì di relazione. È quell’unità che Aristotele chiama «omonimia in rapporto all’uno» (ὁμωνυμία πρὸς ἕν). In effetti, tutti i significati dell’essere, che sono e restano molteplici, si dicono in riferimento a uno di essi, che diviene così il punto d’appoggio degli altri: non perché sia maggiormente essere, ma soltanto perché è

quello al quale essi si rapportano. E tale è la sostanza.

Come categoria, essa presenta una prerogativa tutta particolare. In effetti, mentre le determinazioni delle altre colonne possono sia «dirsi di» quelle via via meno estese della medesima colonna, che «essere in» quelle di altre colonne, le determinazioni sostanziali possono soltanto «dirsi di» quelle della stessa colonna e dei relativi individui. E poiché, come abbiamo visto,

il «dirsi di un soggetto» specifica, direttamente o remotamente, il *che cos'è* della cosa, Aristotele denomina questa categoria con lo stesso termine che indica l'essenza o il *che cos'è*, vale a dire con οὐσία, che di volta in volta nel vocabolario aristotelico denota o l'essenza o la sostanza. Rispetto a questa, le determinazioni delle altre categorie esprimono gli accidenti, e tale loro condizione è definita dal rapporto d'inerenza alla

sostanza.

Tra le sostanze Aristotele assegna il primato a quella individuale, definita dal non essere in un soggetto e dal non dirsi di un soggetto. Gli altri enti, determinati anch'essi mediante il rapporto tra i due nessi predicativi, sono le *sostanze universali*, le quali si dicono di un soggetto e non sono in un soggetto, gli *accidenti universali*, che si dicono di un soggetto e sono in un soggetto, e gli *accidenti individuali*, che non si dicono di

un soggetto e sono in un soggetto (*Cat.*, 2). Ora, il primato della sostanza individuale è dovuto al fatto che essa, in quanto soggetto di predicazione, è ciò senza di cui le sostanze universali, specifiche e generiche, non esisterebbero, dal momento che, in quanto universali, debbono necessariamente predicarsi di qualcosa, e l'individuo è la determinazione ultima della predicazione. Altrimenti detto, senza gli individui sostanziali non

esisterebbero i loro caratteri comuni, espressi dalle sostanze universali. Queste sono perciò *sostanze seconde*, mentre quelli rappresentano le *sostanze prime*, le sostanze, cioè, che sono tali in senso principale, primario e proprio (*Cat.*, 5, 2 a 11-12), a misura delle quali si definisce lo stesso grado di sostanzialità delle sostanze universali. Tra queste, infatti, le specie sono maggiormente sostanza del genere, perché maggiormente vicine all'individuo (*Cat.*, 5, 2 b 7-8).

E poiché le sostanze sono sostrati o soggetti d'inerenza degli accidenti, che a loro volta non esisterebbero senza ciò a cui inerire, la sostanza individuale costituisce il fondamento di tutta la realtà, la base sulla quale essa, nella sua originaria varietà, si regge. In questo modo la posizione platonica risulta diametralmente rovesciata, giacché quell'individuo che per Platone non era che la copia dell'autentico essere, costituito dalle Idee, ossia

dall’universale, per Aristotele rappresenta invece la realtà in senso forte e il centro dell’esistente, sul quale si appoggiano le stesse realtà universali.

La sostanza nello sviluppo dell’ontologia aristotelica

Sulla base di successive acquisizioni dottrinali nel campo dell’ontologia, Aristotele formulò una teoria della sostanza che apporta decisivi sviluppi e

approfondimenti al suo nucleo originario. Le acquisizioni in oggetto sono, innanzitutto, la dottrina della potenza e dell'atto e, in secondo luogo, quella della materia e della forma.

Quanto alla prima, potenza e atto costituiscono per Aristotele uno dei significai dell'essere (*Metaph.*, V, 7; VI, 2). Anche la potenza (δύναμις) ha più significati, ma alcuni di essi, ricapitolati nella capacità di produrre mutamento (potenza attiva) o di subirlo

(potenza passiva) (*Metaph.*, V, 12; IX, 1), non hanno attinenza con la filosofia prima. Quello invece che la riguarda in modo diretto è correlativo con l'atto (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), il quale, poiché attiene all'essere in quanto essere, vale a dire all'essere nella sua totalità, non può definirsi, ma soltanto cogliersi in esempi appropriati, come l'essere svegli rispetto al dormire, il costruire rispetto al poterlo fare e il vedere rispetto al semplice possedere la vista.

La potenza però non significa soltanto l'essere, ma anche il non-essere, giacché ciò che è in potenza qualcosa, «non è» ancora quel qualcosa. E poiché la sostanza esprime il senso forte dell'essere, è chiaro che essa non può significare potenzialità, ma è definita dall'essere atto o in atto.

Per quanto riguarda la materia e la forma, esse si connettono assai strettamente alla potenza e all'atto. La materia, infatti, è sostrato (ὑποκείμενον), ricettacolo di

forme diverse e in particolare contrarie, e quindi è in se stessa priva di forma, così da poterle accogliere tutte. Essa coincide dunque con la pura potenza: nel senso che, non essendo «alcunché di determinato in atto», ma «alcunché di determinato soltanto in potenza», può però divenire tutte le forme. Al contrario, l'atto, che non indica soltanto l'attività (ἐνέργεια), ma anche e primariamente la compiutezza di una cosa (

ἐντελέχεια = ἐντελὲς ἔχειν, ossia «essere nel compimento»), esprime la modalità propria della forma, che a sua volta è sulla linea dell'atto.

Ebbene, anche sulla base di queste acquisizioni Aristotele in *Metaph.*, VII caratterizza la sostanza con cinque connotazioni, e parallelamente, identificata quella individuale come «sinolo», ossia come «tutt'uno», di materia e forma, chiarisce il grado di sostanzialità di queste determinazioni.

Già s'è visto che la sostanza dev'essere atto o in atto. Inoltre è sostrato d'inerenza (ὑποκείμενον), senza a sua volta inerire ad altro. È questa la prerogativa che più la qualifica come base o fondamento dell'esistente, dal momento che il «sostrato» (ὑποκείμενον) è, etimologicamente, ciò che «soggiace» (ὑποκεῖται) e che quindi funge, per così dire, da punto d'appoggio. Ancora: la sostanza è separata (χωριστή), alcunché di determinato (τόδε τι) e qualcosa d'unitario (

ἔν τι). Dei due significati che la separatezza assume in Aristotele, ossia quello di trascendenza e quello d’esistenza autonoma, contrapposto all’esistere in altro, la sostanza in quanto tale si connota di quest’ultimo, anche se, come vedremo, alcune sostanze sono trascendenti. Ma la trascendenza è propria di certe sostanze soltanto e non di ogni sostanza, com’è invece la separatezza nel secondo senso. Che sia alcunché di

determinato significa, in senso proprio, che è «un certo questo», attribuzione che spetta innanzitutto e principalmente all'individuo, mentre le sostanze universali sono piuttosto «un certo quale»; tuttavia conviene anche a esse in quanto specie e generi della sostanza individuale. La sostanza, infine, è unitaria nel senso che l'ente sostanziale è *intrinsecamente ed essenzialmente* uno: infatti, l'unità delle sostanze materiali non è la mera aggregazione

delle loro parti, né, in particolare, coincide con la somma degli elementi di cui sono fatte, ma col principio formale che le rende un tutto; ed è, inoltre, un'unità perfetta, dal momento che l'unità dei loro costitutivi, della materia e della forma, ossia della potenza e dell'atto, è inscindibile, com'è inscindibile, e dunque perfetta, quella di genere e differenza nella definizione. Le sostanze immateriali, poi, sono *immediatamente* unitarie.

Sulla base di queste caratteristiche Aristotele può affermare che sono sostanza (1) la materia, (2) la forma e (3) il sinolo di materia e forma. La prima in quanto è sostrato d'inerenza e soltanto per questo. Ora, la materia è sostrato in due sensi: innanzitutto come *sostrato proprio* di ogni cosa, o meglio di ogni specie di cose, per esempio come marmo, o bronzo, per le statue. Ma poiché a sua volta il bronzo o il marmo sono costituiti dai

quattro elementi, che rappresentano i componenti ultimi di ogni realtà sensibile, essa è sostrato anche nel senso di *sostrato primo*, ossia di ciò che soggiace al fondo delle cose e non è ulteriormente riducibile. In rapporto a questi due modi del sostrato anche la materia è dunque materia *propria*, dalla quale derivano direttamente le cose, e materia *prima*, nella quale si risolve la materia propria.

La forma è sostanza, innanzitutto, perché è unitaria

e alcunché di determinato; ma poi anche perché è sostrato, ed esattamente di tutto ciò che si predica di essa, come già in *Cat.*, 5 si precisa che la specie è sostrato del genere in quanto il genere si dice della specie, mentre questa non si dice di quello, e la specie è forma. La forma è l'essenza o quiddità (τὸ τί ἦν εἶναι) (*Metaph.*, VII, 7, 1032 b 2; 10, 1036 a 33), la quale è espressa dalla differenza ultima (*Metaph.*, VII, 12, 1038 a 19-20; 25-26), cioè dalla determinazione che

divide il genere nella specie sotto cui cade la cosa e che pertanto, separandola da tutto il resto, la «definisce». L'essenza o forma è dunque ciò che la cosa è per se stessa in senso stretto (*Metaph.*, VII, 4, 1029 b 13 sgg.), escludendo da essa ciò che, pur dicendosi per sé della cosa, tuttavia non ne significa il *che cos'è* (come emblematicamente avviene nel caso del proprio); e ciò che la cosa è per se stessa in senso stretto è la definizione, data per l'appunto dal genere e

dalla differenza specifica (*Metaph.*, VII, 12, 1037 b 29-30) e con la quale, dunque, l'essenza o forma coincidono. Ora, in senso proprio la definizione è soltanto dell'universale, mentre il composto di materia e forma, ossia l'individuo, non si conosce per definizione, ma per sensazione e intuizione (*Metaph.*, VII, 10, 1035 b 32-1036 a 6), così come non è dimostrabile (*Metaph.*, VII, 15, 1039 b 29-30). In polemica con la teoria platonica delle Idee,

che sono essenze separate, Aristotele prova poi, attraverso l'assurdità di questa posizione, l'immanenza della forma nella cosa stessa, la quale proprio per questo è sinolo, ossia unità inscindibile di materia e forma. Più precisamente, nelle cose che sono per sé, la cosa stessa e la sua essenza costituiscono un unico e un medesimo. L'essenza invece non coincide con la cosa negli enti che sono per accidente (*Metaph.*, VII, 6). Infine, per Aristotele la forma è ingenerabile e indiveniente

(*Metaph.*, VII, 8), come neppure si genera la materia, che però, a differenza della forma, è soggetta alle altre specie di mutamento, in conseguenza del suo essere pura potenza.

Il sinolo, come già abbiamo anticipato, è l'unione sostanziale di materia e forma, resa possibile dalla costitutiva immanenza di quest'ultima (*Metaph.*, VII, 12, 1037 a 28-29). Esso è sostanza in quanto verifica tutte le caratteristiche definitorie di questa nozione: è

sostrato, significando questo, oltreché la materia rispetto all’atto, anche la sostanza individuale rispetto alle sue affezioni (*Metaph.*, VII, 13, 1038 b 4-6); è poi alcunché di determinato, ossia un certo questo (*Metaph.*, VII, 3, 1029 a 27-29); è inoltre unitario, realizzando la forma, sempre in virtù della sua immanenza, compatta saldezza con la materia cui inerisce; ha inoltre esistenza separata e, quantunque possa essere in potenza qualcosa, è

contemporaneamente qualcosa in atto. Si è visto altresì che esso non si conosce per definizione, ma soltanto per intuizione e sensazione. Aristotele precisa che questo è dovuto al suo legame con la materia, che è come tale inconoscibile, essendo, in quanto pura potenza, assolutamente indeterminata. Ma per l'aspetto per cui è congiunto con la forma, anche di esso vi è nozione.

In *Metaph.*, VII, 7, 1032 b 2 Aristotele afferma che la

sostanza prima è la forma, mentre in *Cat.*, 5 il primato era attribuito all'individuo. Potrebbe sembrare un contrasto, ma si tratta, a ben vedere, soltanto di uno sviluppo armonico e consequenziale della prima dottrina. Una volta acquisito, infatti, che l'individuo, che è sostanza in senso primario, è sinolo di materia e forma, occorreva chiedersi quale delle due componenti è maggiormente causa del suo essere tale; e poiché è la

forma, a essa compete la prerogativa suddetta.

Aristotele afferma inoltre che l'universale non può essere sostanza, in quanto manca delle corrispondenti prerogative: è determinazione comune e non propria di ciascuna cosa, come l'essenza; non verifica la condizione di non riferirsi a un sostrato, ma si predica sempre di un sostrato; non è alcunché di determinato, ma significa «di che specie è la cosa»; infine non ha esistenza separata

(*Metaph.*, VII, 13). In *Cat.*, 5 si sosteneva invece che anche gli universali, e cioè le specie e i generi della sostanza individuale, sono sostanze, ancorché seconde. Il «contrasto» risponde in verità a un differente modo di prospettare i medesimi assunti. La denegazione che l'universale sia sostanza si staglia nell'ottica della tesi che sostanza in senso primario è la forma o essenza. In quanto, infatti, specie o genere, esso non costituisce ancora

l'essenza, che è invece espressa, come abbiamo sentito, dalla differenza. Ond'è che, considerato come specie o genere dell'individuo quale sostanza prima, appare anch'esso sostanza, sia pur seconda; considerato invece in rapporto alla componente sostanziale prima della sostanza prima, ossia alla forma, non è sostanza.

LE SOSTANZE SENSIBILI E QUELLE IMMOBILI

In un serrato intreccio con questa classificazione della sostanza Aristotele ne propone poi una seconda, per la quale le sostanze sono tre: due sensibili e soggette a movimento, ma di esse una è eterna, l'altra corruttibile; la terza invece è immobile e intelligibile (*Metaph.*, XII, 1, 1069 a 30-b 2).

Sensibili e corruttibili sono le sostanze del mondo sublunare, esemplate da Aristotele con le piante e gli animali, il cui sostrato materiale primo è dato

dai quattro elementi, mentre quello proprio, derivante da essi, è specifico per ciascun genere. Invece la materia delle sostanze sensibili (e quindi divenienti) ed eterne, ossia degli astri e dei rispettivi cieli, è l'etere, indicato dallo Stagirita come quinto elemento oltre l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco.

Le prime due, in quanto soggette al movimento, rientrano nel dominio della fisica, che deve indagarne i principi, e la loro esistenza

non ha bisogno d’essere dimostrata perché, essendo sensibili, sono attestate dai sensi. Invece quella delle sostanze immobili, che non sono oggetto di sensazione, dev’essere provata per via dimostrativa. È quanto lo Stagi-rita fa nel libro ottavo della *Fisica* e nel cap. 6 di *Metaph.*, XII. La dimostrazione si articola nel modo seguente: il movimento esige il darsi di una sostanza che muta, cosicché, se esiste un movimento eterno, si darà una

sostanza eterna. Ebbene il movimento e quella sua affezione che è il tempo, il quale, come viene determinato nella *Fisica*, è «misura del movimento secondo il prima e il poi», sono eterni. Il movimento perché, ammesso che non lo fosse, si darebbe pur sempre un passaggio, ossia un movimento, dal non-movimento al movimento e da questo al non-movimento; il tempo perché, ammesso che fosse finito, esisterebbero un prima e un dopo del tempo, e

prima e dopo sono tempo. Ora, un movimento infinito, in rapporto al quale si dà un tempo anch’esso infinito, non può che essere un movimento locale, e l’unico movimento locale infinito è quello circolare. È esattamente questo il movimento dei cieli, sul quale del resto si misura il tempo, di modo che essi sono sostanza perennemente in mutamento: quella sostanza che, fatta di etere, nella predetta classificazione veniva indicata come sensibile ed

eterna. Ma ogni movimento richiede un motore, vale a dire una causa motrice, e il motore di un movimento eterno non soltanto non può essere in potenza, giacché in tal caso non muoverebbe e quindi non esisterebbe movimento, ma deve assolutamente escludere da sé la potenza, perché in caso contrario potrebbe anche non muovere, per cui il movimento non sarebbe garantito nella sua eternità. Ciò significa che non basta che il motore sia in atto, ma è

necessario che l’atto costituisca la sua essenza, e cioè che esso sia solamente o puramente atto, ovvero atto puro. Come tale è immobile.

Ora, nel sistema astronomico di Aristotele, che interviene su un computo effettuato dal grande matematico e astronomo Eudosso e sulle correzioni a esso apportate dal discepolo Callippo, i cieli sono complessivamente cinquantasei. Di conseguenza, essendo cinquantasei le sfere celesti, altrettanti sono anche i

rispettivi motori immobili. Ciascuno di essi, in quanto atto puro, è privo di materia, dal momento che la materia, come sappiamo, comporta potenza. Inoltre, è una sostanza semplice: sostanza in quanto, come principio di una sostanza, è anch’esso tale; semplice e non soltanto unitaria perché, mentre l’unità è una misura, la semplicità e un modo d’essere, ed esattamente il modo d’essere di ciò che è atto. Essi muovono come cause finali, oltreché

efficienti: non potendo muovere mediante un contatto diretto col relativo cielo, perché in tal caso sarebbero coinvolti nel suo movimento, ma, restando immobili, ne causano il movimento come l’oggetto d’amore muove l’amante. Ogni cielo, infatti, e così pure il rispettivo astro, hanno un’anima, e sono perciò dotati d’intelligenza e di volontà desiderante. Ma l’intelletto è mosso dall’intelligibile; di conseguenza è mosso anche e

soprattutto dalla sostanza semplice e in atto, che tra le cose intelligibili occupa il primo posto. Tale movimento coinvolge pure il desiderio, il cui oggetto primo coincide con l’oggetto primo dell’intelligenza, come risulta dal fatto che desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, costituendo così il pensiero il principio della volontà razionale. D’altro canto l’oggetto del desiderio e dell’intelligenza muovono restando immobili, con

l'attrarre a sé l'intelletto e quindi la volontà. È esattamente ciò che fanno i motori immobili sui rispettivi cieli: in quanto sostanze semplici e in atto, ossia perfette, ne muovono l'intelletto e il desiderio senza essere essi stessi soggetti a movimento.

Ulteriormente Aristotele precisa che l'atto, che ne costituisce la sostanza, è atto di pensiero, giacché soltanto il pensiero è attività che non implica mutamento e quindi

non contrasta con l’immobilità; di più, è pensiero che pensa se stesso cogliendosi come intelligibile, in quanto pensa la cosa più eccellente e questa è la stessa sostanza immobile, la quale rappresenta l’intelligibile massimo; non soltanto, ma che pensa se stesso, come suo oggetto intelligibile, con un unico atto, ossia da sempre e con continuità, perché è possesso dell’intelligibile e non semplice capacità di possederlo, essendo così continuamente reso attivo da

esso. Ora, quest’ultima condizione è prerogativa di un’intelligenza divina. Per cui i motori immobili, che sono una siffatta intelligenza e un siffatto atto di pensiero, sono realtà divine, ossia dèi. A loro riguardo lo Stagirita manifesta di professare non tanto una concezione personalistica, o comunque prossima a questa, come pur è stato sostenuto, ma con la difficoltà di chiamare «persona» un ente che è privo di sentimenti, di desideri e di emozioni, che è chiuso nella

sua assoluta perfezione e che costitutivamente manca di ogni rapporto con l’altro, quanto piuttosto una concezione che proietta su di essi l’eccellenza della condizione umana. Ciascuno infatti, rileva Aristotele, dovrà essere sommamente beato se già l’uomo nell’esercizio dell’attività contemplativa prova piacere, e l’esercizio di tale attività per lui ha luogo talvolta soltanto, ossia per un tempo limitato, mentre per i motori immobili è continua.

Essendo poi intelligenze, sono anche viventi, perché l'attività dell'intelligenza è vita. In quanto dunque eccellenza di pensiero e di beatitudine, i motori immobili rappresentano l'apice del bene e la loro condizione è meravigliosa. Essi sono, ancora, sostanza scevra di grandezza, non potendo avere né grandezza finita, giacché muovono per un tempo infinito, né grandezza infinita, perché una grandezza siffatta non esiste. E non avendo grandezza la loro sostanza è

senza parti e dunque indivisibile. Infine, è sostanza impassibile e inalterabile, giacché le passioni comportano mutamento, mentre queste realtà sono immobili.

L'identica modalità d'essere e la divinità dei cinquantasei motori immobili non toglie però che tra essi sussistano un ordine e una gerarchia, per i quali il motore della prima sfera, o sfera delle stelle fisse, ossia il primo motore immobile, si pone in una condizione particolare quanto

all’ampiezza dell’attività causante che esercita. Muovendo infatti il primo cielo, esso muove tutto l’universo, che quel cielo racchiude e limita, mentre i cieli via via successivi hanno un ambito di causazione del movimento anch’essa via via minore, per cui veramente tra loro sussiste una gerarchia e il primo motore è motore in senso pieno e totale. A buon diritto Aristotele può dire perciò che da questo principio «dipendono il cielo e la

natura», così come sulla sua unicità, garantita dal fatto di non potersi dividere negli altri motori immobili, perché in tal caso, essendo unico per forma, dovrebbe differenziarsi per la materia, mentre non ne ha affatto, come del resto non ne hanno gli altri motori, si prova l’unità stessa del cielo e dell’universo. E a esso competono al grado massimo quelle qualifiche di causa prima e di Dio che nei termini sopraddetti appartengono anche a ciascuno degli altri

motori. Che la sua essenza sia il pensiero, prova la considerazione che è atto puro, come abbiamo visto essere per tutte le sostanze divine. Ma quanto all'oggetto del suo pensiero, vale più che per le altre la circostanza che, se non pensasse nulla, non potrebbe essere Dio e atto, ma verserebbe in uno stato simile a chi dorme; se poi pensasse qualcosa di superiore a sé, la sua essenza non sarebbe l'atto, ma la potenza; se infine pensasse qualcosa che muta o

non sempre la stessa cosa, sarebbe esso stesso soggetto a mutamento. Non resta pertanto che pensi sempre la medesima cosa e la cosa più eccellente e più divina, ossia se stesso. È perciò «pensiero di pensiero».

La filosofia prima come scienza delle cause e dei principi primi

S'è detto che la filosofia prima, coincidendo con la sapienza, è scienza delle cause e dei principi primi, ossia non

derivanti da altri, ma dai quali gli altri discendono. Essi sono primi per sé e per natura, anche se sono gli ultimi nell'ordine della ricerca.

Due precisazioni sono preliminarmente necessarie. Innanzitutto che, se la ricerca delle cause caratterizza il sapere di ogni scienza e ogni genere di realtà, studiato da una scienza particolare, presenta delle cause e dei principi primi, quelli che ricerca la sapienza sono le cause e i principi primi di tutto

l'essere o, con espressione aristotelica, dell'essere in quanto essere. Sono dunque primi *in senso assoluto*, mentre quelli ricercati da ogni scienza, perché relativi al corrispondente ambito d'indagine, sono primi *in quel determinato genere*. Tuttavia – e siamo alla seconda precisazione – non è da credere che i principi e le cause studiate dalla filosofia prima, per il fatto di estendersi a tutto l'essere, ossia a ogni genere di realtà, determinino i contenuti

di sapere delle scienze, né – men che meno – giustifichino i loro principi. Quest’ultima ipotesi è esclusa dal fatto che, corrispondentemente all’originaria molteplicità dell’essere, ossia alla non unificabilità dei suoi generi supremi o categoriali sotto un genere unico, anche i principi di ogni genere della realtà non sono derivabili da alcuni principi universalissimi, ma questi, che pur si danno, hanno una differente funzione. Infatti, come vedremo, essi non

entrano come premesse nei sillogismi dimostrativi delle scienze, le quali costruiscono invece il loro sapere sulla base di principi propri, ma garantiscono le condizioni generali di validità dei principi di ciascuna scienza e, parallelamente, stabiliscono le condizioni d'esistenza di ogni tipo di ente, e in questo senso valgono per tutto l'essere.

Che tali principi studi la sapienza, Aristotele determina in *Metaph.*, I, 2, osservando che la relativa conoscenza soddisfa

tutte le condizioni che si attribuiscono a chi viene considerato sapiente, e in particolare quella di possedere una conoscenza universale, che è anche la più difficile. Del resto, se sapere qualcosa è conoscerne la causa, la sapienza, ossia la conoscenza universale, sarà conoscenza delle cause più universali, vale a dire di quelle prime.

Si tratta allora di determinare quali siano. Aristotele mette mano a questo compito nel secondo libro della

Fisica, i cui esiti sono richiamati all'inizio di *Metaph.*, I, 3. Procedendo, come è suo tipico fare, dalle cose più note a noi, ossia da quelle che cadono sotto i sensi e sono perciò soggette a movimento, studiate per l'appunto dalla fisica, tra esse distingue gli enti naturali, tali cioè che la causa del loro generarsi è la natura come principio loro interno, e i prodotti dell'arte, la cui generazione è dovuta a un principio loro esterno. Ora, attraverso un'attenta analisi

del modo in cui entrambe le specie di sostanze sensibili vengono all’essere, giunge a riconoscere quattro tipi di cause prime, ossia quella materiale, quella formale, quella efficiente e quella finale.

Di esse, le prime due erano già implicite nelle nozioni di sostrato, o materia, e di forma e indicano, la prima «ciò da cui qualcosa si genera e che è a esso immanente», come il bronzo o l’argento per la statua o la coppa; la seconda,

«la definizione dell'essenza», come il rapporto tra il due e l'uno e in generale il numero per il diapason. Si tratta soltanto di sottolineare che sono «cause» in quanto spiegano la cosa, indicano cioè il «perché» della sua esistenza; e che sono cause prime in quanto sono irriducibili.

La causa efficiente o motrice, ossia «ciò da cui proviene l'inizio del movimento o della quiete», come il padre nella generazione del figlio, e quella finale, ossia «ciò in vista di cui

avviene il mutamento», come la salute nel caso del camminare, costituiscono la vera novità della dottrina dello Stagirita. Alla prima egli perviene osservando che in tutte le specie di divenire (come vedremo, la generazione e la corruzione, l'alterazione, l'aumento e la diminuzione e il movimento locale), questo avviene o a opera di una sostanza della stessa specie, se si tratta del divenire di un ente naturale, o di una sostanza di una specie diversa, se si tratta

del divenire di un prodotto dell’arte, di modo che in ogni caso esiste un principio che produce il divenire stesso. Alla determinazione della seconda giunge invece considerando come l’arte tenda sempre a un fine, che, in quanto ne esplica il procedimento, è principio e causa di esso; e dal momento che l’arte imita la natura, anche in questa deve essere operante un fine, il quale, poiché ne spiega il processo, è causa.

A questa disamina lo

Stagirita ne aggiunge poi una seconda: passando in rassegna il pensiero dei precedenti filosofi, egli trova che tutti, trattando delle cause, hanno parlato di queste e di nessun'altra, ancorché ne abbiano parlato o incompiutamente, indicandone una o alcune soltanto e trascurando le altre, come i Fisici, o inadeguatamente, ponendo come causa ciò che non lo è affatto, come Platone e i Platonici.

Le quattro cause prime, ossia

non ulteriormente rinvianti ad altre e irriducibili tra loro, sono diverse per ciascun genere di enti. Ognuno ha cioè una propria causa materiale, una propria causa formale, una propria causa efficiente e una propria causa finale, che è compito delle singole scienze indagare. Tali cause non si raccolgono sotto quattro generi, non esistono cioè quattro cause prime comuni a tutta la realtà, ma significano quattro medesime nozioni *per analogia*, le quali esprimono

perciò quattro «tipi» di cause. La dottrina aristotelica in oggetto non omologa perciò tutto il reale riportandolo a quattro principi identici per ogni cosa, ma, rispettosa della molteplicità e delle differenze, permette nondimeno il costituirsi di una scienza che indaghi la totalità dell'essere in virtù dell'analogia sopraddetta

LA FILOSOFIA PRIMA COME SCIENZA DELL'ESSERE IN QUANTO ESSERE

Poiché l'«essere in quanto

essere» denota l’essere in totalità e, come già sappiamo, ha molteplici significati, la prima operazione della scienza che lo indaga, vale a dire della filosofia prima, è di distinguerli. Aristotele indica quattro sensi dell’essere: l’essere si dice come accidente e come essere per sé, ossia secondo tutte le figure delle categorie, in terzo luogo come vero, mentre il non-essere si dice come falso, e infine come potenza e atto (*Metaph.*, IV, 7; VI, 2).

L’essere come accidente – che non va confuso con i generi dei significati accidentali dell’essere, vale a dire con le categorie diverse dalla sostanza, giacché queste, esprimendo «che cos’è» l’essere nei modi in cui si dice in altro, indicano dei significati che all’essere competono per sé, mentre l’accidente significa la pura unione accidentale di una determinazione a un soggetto, come per esempio «uomo musico» o «uomo bianco» – è il significato più debole, assai

prossimo al non-essere. Ciò che caratterizza l'accidente è la sua assoluta indeterminabilità, essendo «ciò che non è né sempre né per lo più», ma talvolta soltanto. Per cui non può essere oggetto di scienza, e dunque neppure di quella scienza che è la filosofia prima. Tutto quello che questa può dire in proposito è riconoscerlo, distinguendolo dagli altri sensi dell'essere, e indicarne, fin dove è possibile, la natura e la causa, che riconosce nel fortuito,

riconducendolo così al caso (*Metaph.*, VI, 2-3).

La filosofia prima non deve occuparsi neppure dell'essere come vero, il cui studio compete alla psicologia. Il vero e il falso, precisa infatti Aristotele, non esistono nella cosa, bensì nel pensiero, cioè nell'anima, significando il vero l'affermazione di ciò che è unito (ossia dire unito ciò che è unito) o la negazione di ciò che è diviso (ossia dire diviso ciò che è diviso), e il falso il contrario, ossia dire unito ciò

che è diviso e diviso ciò che è unito, e chi opera tale congiunzione e questa separazione sono per l'appunto l'anima e il pensiero. Gli enti ai quali s'addicono questo tipo di vero e questo tipo di falso sono quelli composti, il cui essere consiste nell'esser unito e il non-essere nel non esser unito e nella molteplicità. Può trattarsi o di enti che sono sempre uniti ed è impossibile separare, o sempre separati ed è impossibile unire, e in tal caso un'opinione e un discorso

sono sempre veri o sempre falsi; oppure di enti che talora sono uniti e talora non lo sono, cosicché la medesima opinione e il medesimo discorso possono diventare ora veri, ora falsi. In ogni caso il vero e il falso, riguardando non l'essere unito o separato, ma l'unire e il separare, sono «nel pensiero» (ἐν διανόιᾳ), non nelle cose (ἐν τοῖς πϱάγμασι). Per questo non attengono alla scienza dell'essere in quanto essere. Il vero riguarda invece l'essere, e ha perciò significato

ontologico, negli enti incomposti o semplici, ossia nelle essenze. Essi infatti, in quanto tali, possono soltanto essere o colti o non colti, ma non possono essere conosciuti per ciò che non sono, dando così luogo all'errore e al falso, che nel loro caso non hanno luogo. Infatti, data la loro semplicità, il vero è un attingerli (θιγεῖν, θιγγάνειν) e un proferirli (φάναι), non un attribuire qualcosa a qualcosa; e poiché non è costitutivamente possibile

attingere una cosa per ciò che non è, è possibile non conoscerli (ἀγνοεῖν), ossia ignorarli, ma non conoscerli in modo sbagliato, cioè differente da come sono, ossia ingannarsi (ἀπατηθῆναι). Il vero è così tutt'uno con l'essere e il falso a loro riguardo non sussiste.

Gli unici significati dell'essere in quanto essere che competono alla filosofia prima sono pertanto quelli dell'essere come sostanza e categorie e come potenza e atto. Di entrambi ci siamo già occupati.

Qui basterà aggiungere che il primato della sostanza sulle altre categorie è sia per la nozione (dal momento che la nozione di ciascuna categoria è inclusa in quella della sostanza), sia per la conoscenza (giacché si conosce ciascuna cosa soprattutto quando se ne conosce la sostanza), sia per il tempo (poiché soltanto la sostanza può essere separata, e nessun'altra), ossia per tutti i significati di «primo». E inoltre, che la potenza e l'atto

si estendono a tutti gli altri significati dell’essere.

Indagando l’essere in quanto essere, la filosofia prima indaga anche le proprietà che gli appartengono per sé, ossia quelli che con espressione medioevale son chiamati i trascendentali, perché, al pari dell’essere, col quale si coestendono, non hanno significati compresi in un unico genere categoriale, ma oltrepassano la divisione delle categorie: l’uno, l’identico, il diverso, il simile, il molteplice,

l’opposto, l’anteriore, il posteriore.

L’uno, per un verso, si dice in senso accidentale, e in quest’accezione non è oggetto di nessuna scienza; inoltre significa unità di misura, e come tale non riguarda innanzitutto la filosofia, ma la matematica. Nella valenza propriamente filosofica, esso assume significati diversi a seconda delle categorie, ponendosi come identico nella sostanza, come simile nella qualità e come uguale nella

quantità. Pertanto, anche il contrario dell’uno, cioè il molteplice, assume significati molteplici, esprimendo nelle tre sopraddette categorie, rispettivamente, il diverso (che è il contrario nell’identico), il dissimile (che è il contrario del simile) e il disuguale (che è il contrario dell’uguale). Inoltre, in ogni genere categoriale l’uno significa sia l’unità individuale, sia quella specifica, sia quella generica. Esso significa inoltre l’unità analogica, secondo la predetta

struttura del πρὸς ἕν. Poiché poi l'uno e il molteplice hanno più significati, né sono sostanze, ma predicati, e anzi predicati universalissimi, né esprimono un'unica essenza, non potendo pertanto costituire dei principi, come invece sostenevano Platone e i Platonici. Il molteplice, poi, che, come s'è detto, è contrario dell'uno, al modo in cui, precisa lo Stagirita, il divisibile è contrario dell'indivisibile e il misurabile della misura, sotto il profilo della conoscenza gli è

anteriore, perché più vicino alla percezione sensibile. S'è già visto che il diverso è il molteplice nella sostanza; Aristotele lo distingue dal differente per il fatto di essere, il primo, indeterminato, mentre questo secondo determinato.

L'anteriore, oltre al significato cronologico, ne riveste altri e tra essi quello per il quale indica la cosa più importante e ciò che è implicato nella generazione di qualcosa, ma non implica a sua

volta la generazione di quel qualcosa, com’è esattamente nel caso dell’uno rispetto al due. Quando invece due cose sono tali che la genesi dell’una comporta la genesi anche dell’altra e la corruzione dell’una quella dell’altra, esse sono simultanee.

Quanto infine agli opposti, Aristotele ne distingue quattro specie: (a) i relativi, ossia cose ciascuna delle quali è ciò che è in rapporto al correlativo, come il marito è ciò che è in rapporto alla moglie, il padre

al figlio, il servo al padrone, il mezzo al doppio, ecc. Proprio per questo loro costitutivo implicarsi, per il quale assieme si generano e assieme si corrompono, essendo così simultanei, essi rappresentano il grado più tenue dell'opposizione. (b) I contrari, tali essendo le determinazioni massimamente distanti entro un medesimo genere, come il bianco e il nero entro il genere colore o l'alto e il basso entro quello del luogo. A differenza dei relativi, i contrari si

escludono. Tra essi non si danno intermedi se necessariamente per natura o l'uno o l'altro deve appartenere alla cosa; se invece non si trovano in questa condizione, ammettono intermedi. (c) Il possesso e la privazione costituiscono un'opposizione più radicale dei contrari in quanto non ammettono in nessun caso degli intermedi. Nelle *Categorie* Aristotele definisce privazione la mancanza di ciò che una cosa per natura dovrebbe

avere, nel tempo in cui naturalmente dovrebbe averla, come per esempio la cecità per l'uomo adulto è privazione, ma non lo è per una talpa. Tuttavia in *Metaph.*, V, 12 egli allarga la nozione di privazione, mostrando così che anch'essa si dice in molti sensi, e tra essi, in senso assoluto, come semplice mancanza di qualcosa: è, per esempio, privazione in senso assoluto la mancanza degli occhi nella pianta. (d) Infine i contradditori, ossia

determinazioni che si oppongono fuori del genere e sono tali che l'una nega ciò che l'altra afferma, come bianco/non-bianco. Esse esprimono perciò l'opposizione più radicale e, come si vede, abbracciano l'intera realtà.

Alla scienza dell'essere in quanto essere compete anche lo studio dei cosiddetti *assiomi*, ossia dei principi generalissimi o «primi» in senso assoluto, i quali, a differenza di quelli primi in ciascuna scienza particolare, che concernono

l’ambito di realtà da essa studiata, si estendono a tutto l’essere. Si tratta dei principi di non-contraddizione, d’identità e del terzo escluso. Quello al quale lo Stagirita dedica maggiore spazio è il primo, ma a esso si connettono anche gli altri due. Nel libro IV della *Metafisica* tale principio riceve formulazioni differenti, ma complessivamente raccoglibili in una, marcata in senso ontologico, per la quale «è impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga

alla stessa cosa contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto», e una, caratterizzata in senso prevalentemente logico, secondo la quale «è impossibile credere che una stessa cosa sia e non sia».

Non è mancato chi, assimilando tale principio alla verità della prima via parmenidea, asserente l'impossibilità che l'essere non sia, lo abbia interpretato come se anch'esso ne affermasse l'immutabilità, essendo

contraddittorio che l’esistente non esista, ovvero che accolga il non-essere. Ma nulla più di questo è distante da Aristotele, per il quale, attesa l’originaria multivocità dell’essere, che è nome indicante cose diverse, non soltanto non è contraddittorio che sia quanto a un certo significato (per esempio, sostanza), ma nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto non sia quanto a un certo altro (per esempio, in quanto qualità, o quantità, ecc.), ma, in stretta

connessione con questo, non è contraddittorio che ciò che è cessi di essere quello che è. L'impossibilità dichiarata dal principio in oggetto riguarda, insomma, non che l'essere in assoluto non sia, ma che non sia quando è e per l'aspetto per cui è. Esattamente in questo senso suona l'aristotelico principio di non contraddizione nella formulazione che riceve in *De int.*, 9: «che ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è

necessario», con la precisazione che «non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto ciò che non è non sia».

La comprovazione di questo principio, che lo Stagirita qualifica come «il più saldo di tutti» e al quale attribuisce il carattere della necessità, vale a dire della non-ipoteticità, non può consistere in una dimostrazione, poiché, trattandosi di un principio generalissimo, non è deducibile da nulla, dal momento che

nulla gli è anteriore. Essa si consegue invece dialetticamente, cioè per via confutativa, ed è operata in *Metaph.*, IV. Qui si mostra che il negatore del principio di non-contraddizione, o non dice nulla ed è come una pianta, e allora non occorre confutarlo; oppure, se dice qualcosa, ossia qualcosa di significante, giacché in caso contrario è come se non dicesse nulla e non si opporrebbe neppure al principio in causa, ciò che dice deve significare una sola

essenza o un numero limitato di essenze, dal momento che, se ne significasse un numero infinito, da capo non significherebbe nulla e quindi neppure la negazione del principio di non-contraddizione. Ma se significa una sola essenza o un numero finito di essenze, chi lo proferisce esclude che significhi contemporaneamente e per il medesimo rispetto anche tutto ciò che non è quell'essenza o quel numero finito di essenze; presuppone cioè che una cosa,

quando appartiene a qualcosa, non può anche non appartenergli: esattamente quanto afferma il principio di non-contraddizione, che pertanto il suo negatore, per poterlo negare, è costretto a presupporre e a riconoscere valido, contraddicendo così la sua stessa negazione.

A rincalzo lo Stagirita rileva poi che, negando il principio di non-contraddizione, si annullano le differenze, finendo per ridurre tutte le cose a una sola. E, inoltre, che

anche chi a parole non gli annette validità, nel quotidiano agire mostra di tenere separate le cose opposte, smentendo così il suo dire.

Nel principio di non-contraddizione è incluso quello d'identità, per il quale una cosa è identica a se stessa, e con una serie di confutazioni Aristotele convalida anche quello del terzo escluso, asserente che tra due contraddittori è impossibile che si dia alcunché d'intermedio,

ovvero che di una cosa è necessario o affermare o negare uno solo dei contraddittori (*Metaph.*, IV, 7).

La filosofia seconda

Se la filosofia prima studia l'essere in quanto essere, le filosofie seconde studiano un tipo di essere, ossia quello in movimento. Esse rientrano perciò nella fisica, vale a dire nella filosofia della natura, esposta dallo Stagirita nella *Fisica*, che funge come da

introduzione generale a essa, nelle opere biologiche e psicologiche e in quelle cosmologiche, prima tra tutte il *De caelo*.

La fisica

Oggetto della fisica sono gli enti naturali (τὰ φύσει ὄντα), quegli enti, cioè, che hanno in se stessi il principio del movimento e della quiete. La «natura» (φύσις) è tale principio immanente. Essa è causa in tutti e quattro i sensi

del termine, ma soprattutto è causa finale, dal momento che ogni movimento ha un fine, e la natura è causa del movimento. Accanto alla natura Aristotele considera anche il caso (τὸ αὐτόματον), distinto dalla sorte (τύχη), il cui dominio sono le cose umane, e consistente nel verificarsi, entro l'ambito di ciò che in senso assoluto avviene in vista di un fine, di qualcosa che non ha per fine quello che accade e la cui causa è esterna; insomma, una sorta

d’eccezione in quello che si verifica per necessità o per lo più (per lo più un uomo genera un uomo, ma eccezionalmente può capitare che generi un mostro) e che, come tale, non contrasta con l’ordine finalistico della natura.

Il movimento

La prima disamina della *Fisica* è sul divenire. Già gli Antichi avevano visto che esso si verifica attraverso il passaggio da un contrario all’altro.

Aristotele approva complessivamente l’istanza, ma la corregge nel senso che non è un contrario a diventare l’altro contrario (per esempio, non è la densità a diventare rada), ma ciò cui essi ineriscono. Questo è il sostrato, che può essere o una sostanza concreta o la materia prima, la quale non è conoscibile che per analogia. I contrari si precisano poi come privazione di una forma e relativo possesso, di modo che i tre suddetti – sostrato, forma e

privazione – costituiscono i principi del divenire.

Lo Stagirita procede quindi a determinarne la natura. Essa consiste in un passaggio dalla potenza all’atto e il movimento stesso è «l’atto di ciò che è in potenza in quanto tale», ossia l’attuazione o il raggiungimento del fine, vale a dire l’*entelechia* (ἐντελέχεια = ἐν τέλει ἔχειν, essere nel compimento) della cosa che è quel fine in potenza, per l’aspetto per cui è in potenza. Ché, una medesima cosa può

ben essere sia in potenza che in atto, ma non simultaneamente e non per il medesimo rispetto: può essere, per esempio, calda in atto e fredda in potenza, di modo che il mutamento secondo cui da calda diventa fredda consiste nel raggiungere quella *entelechia* del freddo che aveva in potenza, proprio perché, essendo calda in atto, in potenza era fredda. Il movimento è così «l'entelechia di ciò che è in potenza, ma solo in quanto è in potenza» (*Fisica*,

III, 2, 201 b 4-5).

Le categorie nelle quali il passaggio dalla potenza all'atto è rimarchevole sono la sostanza, la quantità, la qualità e il luogo. Il divenire secondo la sostanza è la generazione e la corruzione (γένεσις καὶ φθορά), caratterizzato dal fatto che, assumendo il sostrato il possesso di una forma dalla precedente condizione di privazione di essa (generazione), o venendo privato della forma che precedentemente possedeva

(corruzione), la cosa muta in ciò che essa è. Quello secondo la quantità è l'accrescimento e la diminuzione (αὔξησις καὶ μείωσις); quello secondo la qualità, l'alterazione (ἀλλοίωσις); quello secondo il luogo, il movimento (κίνησις) o, più precisamente, la traslazione (φορά), la quale può essere o rettilinea o circolare: la prima come movimento imperfetto, perché finito, la seconda invece come movimento perfetto, perché continuo e quindi pienamente

compiuto.

Nel movimento, l'atto del motore e quello del mosso sono un solo e medesimo atto; ossia: l'atto col quale il motore in potenza raggiunge la sua entelechia di motore è lo stesso atto per il quale il mobile perviene alla propria entelechia. Aristotele lo prova dialetticamente, sciogliendo le difficoltà concettuali che paiono ostare a questa tesi. Una riguarda il fatto che, verificandosi due movimenti, quello del mobile e quello del

motore, se si dice che, essendo identico l'atto, entrambi risiedono nel paziente e nel mosso, si ha l'assurdo che l'atto di una cosa non risiede in essa, e inoltre che la medesima cosa è mossa da due movimenti; se invece si ammette che l'azione, ossia l'atto dell'agente, è nell'agente e la passione, ossia l'atto del paziente, è nel paziente, allora il movimento è nel motore, di modo che questo, oltre che movente, è anche mosso; oppure, se lo si nega, si è costretti a

contraddirsi dicendo che, pur avendo il movimento, non si muove. Una seconda difficoltà rileva l'incongruenza che due cose differenti per forma abbiano un solo e medesimo atto. Aristotele la scioglie mostrando come non sia assurdo che l'atto di una si eserciti sull'altra. Insomma, l'identità non è tra l'azione e la passione, ma nel movimento al quale esse ineriscono.

Il luogo e il vuoto

L’analisi del luogo – come del resto quella del tempo e del vuoto – è richiesta dallo studio del movimento, della cui definizione è parte integrante, essendo esso, come abbiamo visto, passaggio dalla potenza all’atto secondo *il luogo*. La sua stessa esistenza è resa evidente dal movimento, essendo attestata dallo spostamento reciproco delle cose, per esempio dal fatto che là dove c’era l’acqua poi c’è l’aria, accreditandosi così l’idea che sia una sorta di contenitore;

inoltre, dal fatto che gli elementi tendono a portarsi verso il luogo proprio: l'alto quelli leggeri: il fuoco e l'aria; il basso quelli pesanti: la terra e l'acqua. Alto e basso, infatti, e così pure destro e sinistro, per Aristotele non soltanto non sono enti relativi, bensì luoghi, ond'è che sono contrari, anzi definiscono, l'alto e il basso, il paradigma stesso della contrarietà, ma sono innanzitutto e fondamentalmente luoghi assoluti o, come dice lo

Stagirita, «per natura» e non soltanto rispetto a noi.

Aristotele innanzitutto mostra che il luogo non è un elemento né un corpo, che è distinto dai corpi, pur avendo le stesse dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità e che non è loro causa, pur essendo ogni ente sensibile in un luogo. Indi precisa che per un verso il luogo è quello comune, nel quale sono contenuti tutti i corpi, per un altro è quello particolare, nel quale un corpo

è *immediatamente* contenuto. E da quest'ultima osservazione deriva che, se il luogo è ciò che *immediatamente* contiene ciascun corpo, sarà un *limite*. Questo non significa che coincide con la configurazione, ossia con la forma della cosa, né con l'intervallo da un estremo all'altro di essa, ossia con la materia, escludendolo il fatto che l'una e l'altra non sono separabili dalla cosa stessa, mentre il luogo ne è distinto. Né si tratta di un limite che il luogo stesso e il

corpo hanno in comune, secondo quella che è la condizione della continuità, giacché anche in questo caso non si darebbe separazione tra il corpo e il luogo. Questo è invece contiguo al corpo, tale cioè che, pur essendone distinto, lo «tocca», ossia non ammette un intervallo tra sé e il corpo. Da qui la definizione di luogo: «limite del corpo contenente contiguo al contenuto» (*Fisica*, IV, 4, 212 a 5).

Il luogo è poi immobile:

infatti, se si spostasse, poiché lo spostamento è mutazione *di luogo*, si cadrebbe nell'assurdo di ammettere un luogo del luogo. Lo Stagirita precisa che il luogo è una sorta di vaso che non si può trasportare, mentre il vaso è un luogo trasportabile. Da qui il problema di sapere quale sia il luogo di una cosa che si muove dentro un'altra a sua volta in movimento, come per esempio una navicella nell'acqua di un fiume. La necessità che il luogo sia immobile comporta che

esso non possa identificarsi con l’acqua in cui di volta in volta la navicella si trova, giacché questa stessa si sposta. La navicella si trova perciò in essa come in un vaso più che come in un luogo, mentre il suo luogo è l’intero fiume, giacché è immobile. Ciò permette una definizione del luogo come «il primo limite immobile del contenente» (*Fisica*, IV, 4, 212 a 20).

Va inoltre fatto presente che, potendosi parlare di luogo soltanto là dove c’è un corpo al

di fuori del quale ve n'è un altro che lo contenga, il cielo, poiché non è contenuto in niente, non è in un luogo, anche se, dal momento che si muove, le sue parti sono in un luogo, essendo ciascuna contigua all'altra.

Infine, il vuoto non esiste, giacché per vuoto s'intende un luogo privo di corpo, oppure, posto che ogni corpo è tangibile, ed è tangibile perché ha peso e leggerezza, un luogo in cui non vi è né il pesante né il leggero. Ma entrambe le

situazioni sono impossibili, giacché, se non esiste il corpo, ovvero ciò che ha peso e leggerezza, non esiste neppure il luogo, e dunque neppure quel preteso luogo che è il vuoto.

Il tempo

Al movimento si connette anche il tempo, che non coincide col movimento (quest'ultimo infatti è nella cosa che muta, mentre il tempo è dovunque; inoltre, il

movimento può essere più lento o più veloce, di contro al costante trascorrere del tempo), ma d'altro canto non è senza movimento (come ben attesta l'esperienza che, non subendo l'animo alcun mutamento o non avvertendone alcuno, pare che il tempo non sussista). In effetti si tratta di una proprietà del movimento, ed esattamente di quel suo ritmarsi secondo il prima e il poi che è assieme misura del movimento e tempo. Da qui la definizione

del tempo. Esso è numero (ossia misura) del movimento secondo il prima e il poi. Ma, d'altro canto, si dicono numero sia il numerato e il numerabile che il mezzo con cui si numera. E il tempo, scandito dal prima e dal poi, che sono nel movimento, non è numero nella seconda accezione, bensì nella prima. E proprio per questo, come si diceva, è un aspetto del movimento.

In quanto numero, nel senso precisato, il tempo neppure sarebbe se non esistesse un

numerante, e questo è l'anima. Un'istanza che sarà ripresa e sviluppata da S. Agostino.

Se il tempo per sé è misura del movimento, per accidente lo è anche della quiete, dal momento che anch'essa è in un tempo. E con ciò esso è misura di tutte le cose che sono e non sono, che si generano e si corrompono, che si alterano, che aumentano e diminuiscono e che mutano di luogo.

Un importante tema dell'analisi aristotelica del tempo è l'istante. Per un

aspetto esso è sempre diverso, per un altro è identico. In quanto, infatti, è sempre in un diverso, è diverso, ma in quanto è una sola volta, è identico. E divide il tempo, segnato dagli istanti come da una serie di prima e di poi, ma assieme è causa della sua continuità, perché collega il tempo trascorso e quello futuro. Il paragone corre allora col punto. Anche questo rende continua la lunghezza e assieme la divide, segnando la fine di un segmento e l'inizio di

un altro, ma in quanto uno. Un solo punto, infatti, e non due, svolge la duplice funzione di terminare e di iniziare. Se così facesse anche l'istante, il mobile si arresterebbe. Esso invece segna il fluire continuo del tempo, nel mentre che lo scandisce e lo divide, perché non è lo stesso istante a definire il prima e il poi, ma due istanti diversi, ancorché, per il fatto di accadere ciascuno una sola volta, siano identici. Il movimento infatti è uno e continuo perché uno è

l’oggetto che si sposta, cosicché anche gli istanti che ne segnano il prima e il poi possono dirsi «l’istante», ma perché questo, spostandosi l’oggetto, è sempre diverso. L’istante è così, assieme alla continuità, anche il limite del tempo, perché è principio di un tempo e fine di un altro, ma in quanto è sempre diverso, in conformità con lo spostarsi della cosa che si muove. E con questo è anche chiaro che esso non è una parte del tempo, come neppure i punti sono

parti della linea (sue parti sono infatti i segmenti), ma, per l'appunto, prima e poi, ossia misura.

L'infinito

Connesso al movimento, ancorché in modo meno diretto del luogo e del tempo, è pure l'infinito. La tesi dello Stagirita, articolata in sottili dimostrazioni, è che l'infinito, in nessuno dei sensi in cui si dice (come ciò che per sua natura non si può percorrere;

come ciò che presenta sì un percorso, ma questo è senza fine; come ciò che presenta un percorso finito e che quindi sarebbe percorribile, ma poi in realtà non lo si può percorrere; come ciò che è infinito per composizione e per divisione), esiste come realtà in atto e come sostanza e principio, ma esiste in potenza. Anzi, in questa dimensione, se lo si negasse, s'incorrerebbe in molteplici difficoltà.

Se esistesse come infinito in atto, sarebbe o divisibile o

indivisibile; ma non può essere divisibile, perché anche ciascuna delle sue parti sarebbe infinita ed è impossibile che la medesima cosa sia costituita di molti infiniti; e nemmeno può essere indivisibile, perché un'entelechia indivisibile è una sostanza e un principio, ma come infinito è una quantità. D'altro canto la negazione dell'infinito comporterebbe l'assurdo che il tempo sia finito, abbia cioè un principio e una fine, e che né le

grandezze siano divisibili, né il numero sia infinito.

Per non incorrere in queste difficoltà, occorre ammettere che l’infinito esiste in potenza: nel senso in cui si dice che «il giorno è e la gara è», vale a dire come designante un’esistenza che, al pari del giorno e della gara, è sempre diversa e mai particolare, mentre ciò che si assume con esso (il determinato giorno e la specifica gara) è sempre finito e particolare; e un’esistenza che è sempre nel nascere e nel

perire. Insomma, un ente delimitato, ma sempre diverso.

Ebbene, un tale infinito potenziale si dispiega nel tempo, nelle generazioni umane e nella divisione delle grandezze, definendosi in quest'ultimo caso come infinito per divisione, la cui idea è la stessa di quella dell'infinito per aggiunzione, che pur si produce in modo contrario.

La psicologia

Nell'ambito della filosofia

seconda la psicologia studia i viventi nel loro principio organizzatore unitario. Tale è per l’appunto l’anima, la causa formale della vita, e cioè l’elemento che dall’interno struttura il loro essere. Sotto questo profilo, la psicologia per un verso è parte della fisica, dal momento che i viventi rappresentano un certo tipo di sostanze soggette a mutamento, per un altro costituisce una sorta d’introduzione alla biologia, che studia anch’essa i viventi

terrestri, piante e animali, ma nelle loro specie e varietà. Poiché poi ai viventi appartiene anche l’uomo, la psicologia studia pure l’anima umana.

Sotto il profilo del metodo, la ricerca procede dall’esame degli oggetti a quello delle funzioni e da questo a quello delle facoltà, in vista della determinazione dell’essenza dell’anima. Parallelamente, si discutono le opinioni sostenute intorno a essa, al duplice fine di reperire le fondamentali

proprietà che le appartengono per natura, o comunque averne conferma, e sgombrare il terreno da certe false concezioni sulla sua natura.

Aristotele pone pertanto come prerogative dalle quali una dottrina dell'anima non può prescindere il movimento e la sensazione, cui aggiunge anche l'incorporeità, per una parte di quella sua funzione che è l'intelletto. Nega tuttavia che l'anima, com'è stato sostenuto, sia «ciò che si muove da sé o si può muovere da sé».

Parimenti rigetta, confutandole, la tesi platonica che l'anima è una grandezza, quella pitagorica dell'anima-armonia, quella speusippea che l'identifica con un numero semovente e infine quella dei pensatori come Empedocle, i quali, nell'intento di garantirle la capacità di conoscere tutte le cose e ritenendo che il simile conosce il simile, la concepiscono come composta di tutti gli elementi. Ciò precisato, lo Stagirita, richiamate le fondamentali

nozioni sulla sostanza e, fatto presente che tra i composti sono sostanze in senso principale i corpi naturali, dei quali fanno parte anche quelli dotati di vita (ossia della capacità di nutrirsi da sé, di aumentare e di deperire), osserva che di ciò di cui essi sono composti, vale a dire l’anima e il corpo, questo secondo ha chiaramente funzione di sostrato, cioè di materia. Ne consegue che l’anima ne è la forma o, come espressamente dice lo Stagirita,

«è sostanza in quanto forma del corpo naturale che ha vita in potenza» (*De an.*, II, 1, 412 a 3-23). Considerando poi che l'anima in quanto forma è atto, e che lo è nello stesso senso del possesso della scienza, non del suo esercizio, dal momento che anche chi dorme ha attualmente la vita, ma non esercita un'attività, come fa invece chi è sveglio, sulla base di questa corrispondenza tra possesso della scienza e stato di sonno, da un lato, esercizio della scienza e stato di veglia,

dall’altro, nonché della considerazione che il possesso della scienza è anteriore al relativo esercizio, e dunque anche il semplice possesso della vita viene prima dell’esercizio di un’attività, conclude che, pertanto, l’anima è «l’entelechia prima di un corpo naturale che ha vita in potenza» (*Ivi*, 402 a 23-b 6). L’essere poi l’anima forma del composto corporeo comporta *eo ipso* che anima e corpo costituiscano un’unità inscindibile (*Ivi*, 412 b 4-8). Il

che ha per immediata conseguenza che l’anima non sia separabile dal corpo, almeno per quelle parti per cui ne è forma.

Conformemente al metodo suddetto, Aristotele individua le facoltà dalle relative funzioni, e queste dagli oggetti corrispondenti. Considerato che il vivente è tale per la presenza o dell’intelletto, o del senso, o del movimento e della quiete secondo il luogo, o della nutrizione, o della diminuzione e dell’aumento, e che la

diminuzione e l’aumento si connettono in tutta evidenza alla nutrizione, egli giunge così a distinguere tre parti o funzioni dell’anima: quella nutritiva, quella sensitiva, alla quale connette anche la facoltà appetitiva (dal momento che una specie dell’appetito, assieme all’impetuosità e alla volontà, è il desiderio, che è propriamente l’appetito di ciò che piace, e il piacere e il dolore si connettono alla sensazione) e l’intelletto.

La facoltà nutritiva (

τὸ θρεπτικόν) appartiene a tutti i viventi, anche alle piante, ed è perciò la più comune. Con essa l’anima è forma del corpo per ciò che riguarda la nutrizione, con i processi fisici collegati, primi tra tutti l’aumento dell’organismo e il suo mantenimento in vita, e il generare, ossia il produrre un altro essere simile: l’atto più naturale dei viventi che abbiano raggiunto il pieno sviluppo e non siano difettosi. Con quest’atto, sottolinea

Aristotele, il vivente partecipa «per quanto può» del divino, vale a dire dell'eterno e dell'imperituro, e questa è l'aspirazione di ciascun essere animato. La nutrizione avviene attraverso la mutazione dell'alimento e la digestione, la quale a sua volta si produce tramite il calore, per cui ogni corpo animato deve contenere calore. La facoltà nutritiva, o – come anche la chiama lo Stagirita – l'anima «prima», a contatto con l'alimento diventa principio attivo dei processi

suddetti, da passiva che era.

La facoltà sensitiva (τὸ αἰσθητικόν) è forma del corpo per ciò che riguarda il sentire e le sensazioni. Queste sono una sorta di alterazione, in quanto consistono nell'esser mossi e nel patire. Infatti, nel relativo processo il sensorio, ossia l'organo della sensazione, e la facoltà sensitiva, che hanno soltanto la capacità (δύναμις) di accogliere la determinazione del sentito, ad opera di questo pongono in atto tale capacità, e il

passaggio dalla potenza all’atto, come già ci è noto, definisce un movimento; il quale nel caso in specie è un movimento «subìto», ossia un «esser mossi». La sensazione consiste perciò in un «patire», in quanto la facoltà sensitiva subisce un’affezione ad opera del sentito, che però non agisce mai sul sensorio senza un mezzo: o assieme a esso, come nel caso del tatto e del gusto, o per l’azione di esso sul sensorio stesso, come in quello della vista, dell’udito e dell’odorato.

L’atto con cui il sensibile agisce sulla facoltà sensitiva, che è potenza o capacità di sentire, e la rende senziente, è lo stesso atto con il quale il sensibile viene sentito. Per cui «l’atto del sensibile e l’atto del senso sono in realtà lo stesso e unico atto, benché la loro essenza non sia la stessa» (*De an.*, III, 2, 425 b 26-27).

Aristotele analizza poi uno per uno i cinque sensi. Particolarmente interessante, anche per il valore che rivestirà questa nozione nella

storia della scienza, la teoria del diafano, il mezzo attraverso cui si produce la vista, e della luce come atto del diafano, ad opera del fuoco. Tra i sensi, comunque, il tatto è il più importante, in quanto è il senso del nutrimento.

Oltre che dei sensibili propri, e cioè degli oggetti della vista, del tatto, dell’udito, dell’odorato e del gusto, Aristotele tratta anche dei sensibili comuni: il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l’unità,

i quali sono, sì, oggetto di un'apprensione sensibile, ma si percepiscono accidentalmente con ciascun senso. Tratta inoltre dell'immaginazione, ossia della facoltà, connessa con la sensazione, ancorché distinta da questa e dal pensiero, alla quale è dovuto il formarsi dell'immagine (φάντασμα), ossia una sorta di rappresentazione sensibile della cosa nella sua globalità.

L'intelletto (νοῦς) o facoltà intellettiva è «ciò per cui l'anima pensa e concepisce»

(*De an.*, III, 4, 429 a 23). Suoi oggetti sono gli intelligibili, ossia le forme, le quali non esistono separate dalla materia, ma negli individui; per cui l'intelletto nel conoscerli li «astrae», e questa è la sua attività propria. Anche l'intelletto – al pari dei sensi rispetto ai sensibili – è «facoltà impassiva e recettiva» della forma, e dunque in potenza (*Ivi*, 429 a 16). Esso è in potenza gli intelligibili, potendoli pensare tutti, sì da indurre il paragone con una

tavoletta sulla quale nulla sia attualmente scritto (*tabula rasa*). Il suo passaggio all'atto, ossia la realizzazione della sua capacità di pensare gli intelligibili, è dovuto a un intelletto che è già in atto, e tale è l'intelletto attivo. L'azione di questo sul primo è determinata sul modello della luce, la quale rende visibili i colori, facendoli così passare dalla potenza all'atto. L'intelletto agente è separato, dal momento che l'agente è distinto dal paziente;

impassivo, perché non passa esso stesso dalla potenza all'atto, altrimenti esigerebbe a sua volta un principio agente, e così all'infinito, e dunque per sua essenza è atto; non mescolato, ossia non coinvolto col corpo e con il sensibile, neppure per quell'aspetto che dal sensibile e dalle immagini astrae le forme; più degno d'onore dell'intelletto passivo, perché l'agente è sempre tale rispetto al paziente e il principio rispetto alla materia (*Ivi*, 430 a 10-19). Ragionando

poi sul carattere della separatezza, in base alla considerazione che soltanto ciò che realmente è lo possiede, ed esso è immortale ed eterno, Aristotele conclude che tali prerogative devono appartenere anche all'intelletto agente, laddove quello passivo è corruttibile (*Ivi*, 22-25).

Ultimi argomenti trattati nel *De anima* sono l'appetito (ὄρεξις) e la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), alla quale è dovuto il muoversi del vivente

secondo il luogo. Essa è presente, ma con determinazioni differenti, in tutte e tre le funzioni dell’anima, specificandosi in quella razionale come volontà (βούλησις), mentre in quella nutritiva e sensitiva come brama (ἐπιθυμία) e impulso (θυμός). Anche la facoltà appetitiva poi, al pari di ogni altra, è in potenza, e passa all’atto, ossia viene mossa, a opera dell’appetibile, che può essere o un bene reale o un bene apparente, ma in

entrambi i casi un bene pratico, tale cioè da poter essere diversamente da quello che è. Concetti, questi, che avranno grandissima rilevanza per l'etica e che in tale contesto trovano la loro più adeguata esplicazione.

La biologia

Un'ampia parte della ricerca scientifica e dell'insegnamento di Aristotele si svolse in campo biologico, come ci è testimoniato dalle seguenti

opere: la *Historia animalium*, in otto libri, la quale, con le ben 581 specie di viventi classificate e descritte, funge in un certo senso da base agli altri trattati, e cioè al *De partibus animalium*, in quattro libri, al *De generatione animalium*, anch'esso in quattro libri, al *De motu animalium* e al *De incessu animalium*. Altre opere, come il *De plantis*, sono invece andate perdute. La loro datazione non presenta particolari problemi. Durante il soggiorno in Asia minore

Aristotele ebbe modo di svolgere attività di ricerca, prima ad Asso e successivamente a Mitilene, assieme a Teofrasto, osservando anche specie non comuni di animali e raccogliendo nella *Historia animalium*, redatta forse già nel tempo di Asso, come alcuni studiosi ritengono, o in una serie di annotazioni (i cosiddetti ὑπομνήματα), il materiale che costituisce la base per la successiva opera di classificazione e

d’individuazione delle cause dei fenomeni osservati. Questa seconda fase dell’indagine naturalistica fu portata a termine nel periodo d’insegnamento nel Liceo, durante il quale è appunto ragionevole collocare la stesura degli scritti che compongono il testo dei predetti trattati.

Lo Stagirita annette grande importanza allo studio della biologia in ordine alla formazione dell’uomo colto, come si evince anche da un

famoso passo del *De partibus animalium* (1, 5, 644 b 22-645 a 36) nel quale con sagacia e una punta d'ironia ricorda ai suoi allievi – alcuni dei quali dovevano ritenere poco attraente questa disciplina – che il loro stesso corpo è composto di quelle medesime sostanze che si considerano con ribrezzo. Se è vero che lo studio di enti come gli astri è attraente per la nobiltà dell'oggetto di ricerca, nonostante l'impossibilità di pervenire a una piena

conoscenza di queste realtà, d’altra parte ciò che nobilita la ricerca naturalistica è l’eccezionale varietà di conoscenze che è possibile acquisire osservando ciò che è più naturale per l’uomo, cioè gli animali e le piante che condividono il suo ambiente.

Non potendo seguire le minute analisi del filosofo, in questa sede basterà osservare che il metodo da lui impiegato nell’analisi biologica è sia l’osservazione che la classificazione. A tal riguardo

egli fa presente la necessità che le caratteristiche di ciascuna specie non siano tutte esposte volta per volta singolarmente, ma che piuttosto si riassumano i tratti comuni, enunciandoli soltanto una volta, in modo da evitare ripetizioni (*De part. anim.*, I, 1, 639 a 20-b 6). Si dovranno allora prendere in esame i «fenomeni» – cioè, sia i dati osservati che le opinioni precedentemente espresse in merito da altri studiosi – concernenti ciascun genere ed esporne di seguito le cause (*Ivi*,

369 b 7-11).

In secondo luogo importa rilevare il carattere finalistico dello studio aristotelico della biologia, come si evince dal rilievo del tutto primario che riveste in questo campo la ricerca della causa finale, legata com'è alla struttura del modo d'essere dei viventi.

Oltre alla classificazione delle specie di animali, Aristotele procede a studiarne le parti (quelle omogenee, la cui analisi è condotta a partire dal sangue, indi i derivati del

sangue, cioè il grasso e il midollo, poi l'encefalo, il sistema osseo, quello vascolare, successivamente le parti preposte alla sensazione e le altre parti della testa; seguono le viscere e il polmone, infine le parti esterne), i loro movimenti e i loro modo di vivere.

Analitica, dialettica e retorica

L'Organon

In una serie di sei opere

(*Categorie*, *De interpretatione*, *Analitici anteriori*, *Analitici posteriori*, *Topici*, *Elenchi sofistici*), raccolte assieme da Andronico da Rodi, l'editore degli scritti aristotelici, sotto il titolo complessivo di *Organon*, ossia «strumento», e poi nel trattato sulla *Retorica* lo Stagirita teorizza gli elementi di due basilari modi d'argomentare: quello apodittico, ossia dimostrativo, e quello dialettico, nel cui ambito generale rientra anche quello retorico.

Nell'*Organon* una lunga tradizione ha indicato le «opere logiche» di Aristotele, e questo è indubbiamente plausibile, giacché di fatto Aristotele è il fondatore della logica, come riconobbe anche Kant, ma non è del tutto preciso: innanzitutto perché la logica, come disciplina filosofica *autonoma*, che enuncia regole del corretto ragionare, non corrisponde a una posizione aristotelica; in secondo luogo perché neppure il nome «logica» è usato dallo

Stagirita per indicare una parte della filosofia, ma questo termine sarà impiegato per la prima volta dagli Stoici e dagli Epicurei; infine – ma in senso speculativamente primario – perché con le regole formali enunciate negli scritti in oggetto lo Stagirita intese fondamentalmente esplicitare i modi e le forme della conoscibilità dell'essere nella sua originaria pluralità di sensi, delineando così dei metodi, ossia delle «vie per» raggiungerlo da parte della

ragione, e questo è ben altro che la logica come disciplina formale. La «logica» di Aristotele è in senso primario l'ossatura dell'ontologia e l'ossatura del funzionamento della ragione.

L'enunciazione

Dopo lo studio delle categorie, che sul piano del linguaggio corrisponde a quello del significato dei termini isolatamente presi, nel *De interpretatione* lo Stagirita

indaga il discorso (λόγος). Esso è composto di nomi e di verbi. Entrambi sono simboli vocali delle affezioni presenti nell'anima, le quali sono identiche per tutti, mentre i suoni vocali variano da gruppo di parlanti a gruppo di parlanti. Le parole scritte, poi (nomi e verbi), sono simboli di quelle vocalmente espresse. Il nome è una voce capace di significare, per convenzione e non «come uno strumento», ossia naturalmente, essendo strutturale a ciò l'articolazione

della voce stessa – prerogativa che manca ai suoni degli animali, che per questo non possono costitutivamente essere simboli e dunque tradursi in un linguaggio. I nomi semplici sono voci semantiche, delle quali nessuna parte separatamente presa è significante (come «topo», in cui la sillaba «po», separatamente presa, non significa nulla). I nomi composti sono invece voci semantiche le cui parti separatamente prese non sono

significanti, ma tendono a significare (come «brigantino», in cui «briganti», separatamente preso, non significa nulla, in quanto non indica nessuna parte di quel tipo di vascello denotato da «brigantino», ma tuttavia tende a essere significante). Il verbo è un nome che in più aggiunge il tempo. Voci come «a Socrate», «di Socrate», ecc. non sono nomi, bensì casi o flessioni del nome, come i tempi diversi dal presente sono flessioni del verbo. Inoltre,

voci come «non uomo» e «non corre» sono nomi e verbi indefiniti.

Il discorso, costituito di nomi e di verbi, è voce capace di significare, per convenzione e non come uno strumento. Ogni discorso per essere tale è semantico, ma in più è apofantico se è passibile d’essere vero o falso. Non ogni discorso è tale: la preghiera, per esempio, è un discorso soltanto semantico.

Il discorso apofantico più elementare è l’enunciazione,

costituita dall’unione o dalla disgiunzione di un nome e di un verbo, determinandosi così l’affermazione e la negazione. Se il soggetto dell’enunciazione è un individuo, essa è individuale (come «Socrate corre»). Se è un universale, questo può essere assunto in tutta la sua estensione, ossia per tutti gli individui di cui si dice, è allora si ha un’enunciazione universale: affermativa, tramite il quantificatore «ogni», come «ogni uomo corre», o negativa,

tramite il quantificatore «nessuno», come «nessun uomo corre»; oppure il soggetto universale può essere assunto per una parte soltanto della sua estensione, e in tal caso si ha un’enunciazione particolare: affermativa, mediante il quantificatore «qualche», come «qualche uomo corre», o negativa, mediante il quantificatore «qualche… non», equivalente a «non ogni», come «qualche uomo non corre», ovvero «non ogni uomo corre». Se poi il

soggetto universale non viene quantificato, l’enunciazione è indefinita: per esempio, «l’uomo corre».

L’universale affermativa e l’universale negativa sono enunciazioni *contrarie*, caratterizzate dal fatto di poter essere entrambe false, anche se non possono essere entrambe vere; l’universale affermativa e la particolare negativa, l’universale negativa e la particolare affermativa sono enunciazioni *contraddittorie*, caratterizzate dal fatto di

essere necessariamente una vera e l'altra falsa. La particolare affermativa e la particolare negativa (chiamate dai logici medioevali *subcontrarie*) sono caratterizzate dal fatto di poter essere entrambe vere.

Un caso problematico di antifasi è costituito dalle enunciazioni a soggetto singolare e in tempo futuro (i cosiddetti «futuri contingenti»), del tipo «domani ci sarà una battaglia navale; domani non ci sarà una battaglia navale»:

se anche tra esse è necessariamente vera o l’affermazione o la negazione (principio del terzo escluso), oppure – analogamente detto – una delle due enunciazioni è necessariamente vera o falsa (principio di bivalenza), la realtà risulta scandita in termini necessitaristici e non v’è più spazio per la contingenza, con la cancellazione in sede fisica del caso, che invece, come abbiamo visto, Aristotele ammette, e in sede etica della

responsabilità morale. Se invece non necessariamente una o l'altra di esse è vera o falsa, vien meno la legge dell'opposizione antifàtica. La soluzione consiste nell'accertamento che, mentre per le proposizioni in tempo passato e presente la necessaria verità (o falsità) dell'affermazione o della negazione è in senso disgiunto (l'enunciazione è, cioè, necessariamente vera o necessariamente falsa), nelle enunciazioni in tempo futuro

detta necessità è in senso congiunto (l'enunciazione è, cioè, necessariamente vera-o-falsa), in modo tale che al tempo stesso risulta salva e convalidata la legge dell'antifasi, e sono intatte la contingenza e la responsabilità morale. Infatti, là dove la realtà non è ancora determinata, com'è per l'appunto nel caso di un evento futuro, la proposizione che l'enuncia prima che esso sia accaduto deve esprimere la necessità del vero o del falso in

modo da lasciare aperta l’alternativa; invece quella che enuncia l’evento già accaduto, poiché questo è già determinato nell’essere o nel non-essere, deve esprimere detta necessità in modo da chiudere l’alternativa.

In rapporto con le enunciazioni sui futuri contingenti Aristotele studia le enunciazioni modali, ossia quelle che, oltre un *dictum*, presentano un *modus*, e i modi sono la possibilità («è possibile che A sia B»), la contingenza

(«è contingente che A sia B»), la necessità («è necessario che A sia B») e l'impossibilità («è impossibile che A sia B»). In esse, a differenza delle enunciazioni categoriche, nelle quali il sostrato è costituito dal soggetto e dal predicato, mentre «è» e «non è» rappresentano l'aggiunzione, «essere» e «non-essere» sono il sostrato, mentre il modo costituisce l'aggiunzione. Per cui la negazione si effettua negando il modo, non il detto (negazione di «è possibile che

A sia B» è «non è possibile che A sia B» e non «è possibile che A non sia B». E così per gli altri modi).

Il sillogismo e la dimostrazione

Il sillogismo è il discorso nel quale, poste due enunciazioni (dette premesse), legate tra loro da un termine medio, segue, per il solo fatto di essere state poste, una terza (detta conclusione). Già da questa definizione è chiaro che

l'inferenza sillogistica è necessaria (ossia, poste le premesse, non può non seguire la conclusione) ed è di tipo formale (prescinde cioè dal contenuto delle premesse).

Negli *Analitici primi* Aristotele elabora una teoria del sillogismo. In essa distingue tre *figure* sillogistiche, definite dalla funzione di soggetto o di predicato assunta dal termine medio nelle premesse – delle quali si chiama premessa maggiore quella che contiene il predicato della conclusione,

premessa minore quella che contiene il soggetto. Nella prima figura, che è perfetta, ossia compiuta in se stessa, mentre le altre due sono riducibili a essa e dunque imperfette, il medio funge da soggetto nella maggiore e da predicato nella minore (indicando con «S» il soggetto, con «P» il predicato e con «M» il medio, lo schema è *M è P*; *ma S è M*; *dunque S è P*). La conclusione può essere sia affermativa che negativa, sia universale che particolare.

Nella seconda figura il medio funge da predicato in entrambe le premesse (*P non è M*; *ma S è* M; *dunque S non è P*; oppure *P è M*; *ma S non è M*; *dunque S non è P*) e la conclusione dev’essere negativa. Nella terza il medio funge da soggetto in entrambe le premesse (*M è P*; *ma M è S*; *dunque S è P*) e la conclusione dev’essere particolare.

La configurazione delle premesse secondo la loro quantità (ossia l’essere universali o particolari) e

qualità (affermative o negative) determina i *modi* sillogistici. Complessivamente ne sono possibili 64, dei quali soltanto 19 sono validi.

Quello fin qui descritto è il sillogismo categorico. Aristotele studia inoltre il sillogismo ipotetico (nel quale una premessa è un'ipotesi: del tipo *se è giorno c'è luce; ma è giorno; dunque c'è luce*), quello disgiuntivo (in cui una premessa è un'enunciazione disgiuntiva, del tipo *o è giorno o è notte; ma non è giorno;*

dunque è notte) e i sillogismi modali, nei quali una o entrambe le premesse sono enunciazioni espresse in uno dei quattro tipi di modalità anzidetti (necessità, possibilità, impossibilità, contingenza).

La dimostrazione è il sillogismo le cui premesse sono enunciazioni «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione» (*Anal. Post.*, I, 2, 71 b 21-22). Il fatto che siano vere comporta che anche la conclusione sia vera e non solo formalmente

necessaria, com'è proprio di ogni sillogismo: ché, dal vero consegue il vero, mentre dal falso consegue sia il vero che il falso. Per questo il sillogismo dimostrativo costituisce il procedimento proprio delle scienze, giacché esse, in quanto conoscenze, devono enunciare dei contenuti obiettivamente validi, oltreché incontrovertibilmente provati, di modo che non basta la sola correttezza formale. In quanto poi causa della conclusione, ne sono anteriori e più note. Dei

due sensi in cui si dice l’anteriore: per natura e rispetto a noi, tali essendo rispettivamente l’universale e l’individuale in quanto sensibile, esse lo sono nel primo. Che siano prime vuol dire che non sono deducibili da altre (pena l’innescarsi di un procedimento all’infinito, che non permette il costituirsi del sapere), ossia che sono principi. In ogni scienza la premessa minore è costituita da un «principio proprio», ossia da un’enunciazione vera

e prima il cui predicato si dice per sé delle sole determinazioni studiate da quella scienza. E poiché la minore contiene il soggetto della conclusione, come abbiamo visto, si ha qui la giustificazione formale della necessità che ogni scienza sia relativa a un genere di enti. Non soltanto, ma viene altresì escluso che i principi di una scienza possano giustificarsi in un'altra, giacché questo comporterebbe quel passaggio nelle dimostrazioni da un

genere all'altro che Aristotele espressamente vieta, con la conseguente impossibilità di una scienza universale che giustifichi i principi propri di tutte le scienze. Principi propri di una scienza sono sia le *definizioni*, ovvero i discorsi che dicono *che cos'è* una cosa, vale a dire la sua essenza, sia le *ipotesi*, asserti cioè che assumono l'esistenza o la non esistenza di qualcosa, o di un certo nesso tra il soggetto e il predicato, come per esempio l'assunzione, nell'ambito

dell’aritmetica, che esistono delle unità. Invece la premessa maggiore è sempre un «principio comune», ossia un’enunciazione vera e prima il cui predicato si dice per sé di soggetti costituenti il dominio di più scienze, come quella che «sottraendo uguali da uguali si ottengono uguali», la quale si applica sia all’aritmetica («sottraendo numeri uguali da numeri uguali si ottengono numeri uguali») che alla geometria («sottraendo triangoli uguali da triangoli

uguali si ottengono triangoli uguali»). I principi comuni, poiché hanno estensione più universale di quelli propri, non soltanto entrano nelle dimostrazioni, ma ne sono assolutamente richiesti, compiendosi esse grazie a questi. Benché, infine, tra i principi comuni debbano sotto un certo profilo comprendersi anche i cosiddetti assiomi, vale a dire quelle proposizioni generalissime, costituite dai principi di identità, di non-contraddizione e del terzo

escluso, che enunciano proprietà per sé di tutti gli enti, essi tuttavia non entrano nelle dimostrazioni, se non in quelle per assurdo, alle quali si applica il principio del terzo escluso, e in quelle in cui si dà risalto al fatto che nella conclusione è proprio così come si predica, per cui si applica il principio di non-contraddizione. La loro funzione è invece di stabilire le condizioni di possibilità di ogni asserto.

Per quanto attiene al

reperimento dei principi, la loro conoscenza, la quale, come abbiamo visto, non può raggiungersi per dimostrazione, è dovuta a un «abito» conoscitivo del tutto differente da questa e quindi dalla scienza stessa: l'intelletto (νοῦς) (*Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 15-18). Mentre infatti la scienza conosce l'appartenenza di un certo predicato a un certo soggetto tramite un medio, l'intelletto perviene *senza alcuna mediazione* alla conoscenza dell'universale nei

particolari, o in ciascun genere di cose. Se tuttavia tale conoscenza è anapodittica, in essa non può però vedersi un atto puramente intuitivo e comunque escludente ogni processualità. Quello che va escluso è che essa sia la conclusione di un procedimento inferenziale, che scaturisca cioè *per necessità* e vi si pervenga *necessariamente*, al modo in cui la conclusione deriva necessariamente dalle premesse. Ma ciò non toglie che abbia a monte una ricerca,

come attesta *Metaph.*, IX, 10 (1051 b 32-33), precisando, a proposito di quegli enti semplici il cui attingimento consiste in un «toccare», come abbiamo visto, che l'enunciazione del loro *che cos'è*, ossia se sono tali o no, «è oggetto di ricerca». Questa si connette a quel processo di natura induttiva, descritto in *Anal. Post.*, II, 9, per il quale l'anima ascende dagli individuali all'universale: muovendo dalla sensazione – nella quale è insito

l’universale, sì che si percepiscono gli individui, ma la sensazione è di questo secondo –, fissandone i contenuti in ricordi, così da conseguire l’esperienza, che è momento di unità del sensibile e costituisce quell’uno indifferenziato che è lo stesso universale come il medesimo presente nei molti, e terminando con l’enunciazione di quest’ultimo, ossia con la definizione di ciò di cui il sentito rappresenta il singolo caso.

La comprovazione dei principi si vale poi del procedimento dialettico, che in questo specifica un momento del suo uso filosofico.

La dialettica

Com'è detto all'inizio dei *Topici* e nel capitolo finale delle *Confutazioni sofistiche*, la dialettica ha per scopo l'elaborazione di un metodo col quale argomentare su qualunque soggetto a partire da «opinioni notevoli»,

confutare l’avversario ed evitare a propria volta di cadere in contraddizione. Tale metodo consiste nella conoscenza degli schemi o «luoghi» (τόποι – donde il titolo dell’opera che li presenta) dell’argomentare: si badi, non del loro semplice apprendimento, bensì della conoscenza causale di essi e della loro efficacia, per cui si tratta di un’arte. Non di una scienza perché, come già ci è noto, ogni scienza verte su un determinato genere di realtà e

si serve di principi propri, mentre la dialettica mette in grado di discutere su qualunque argomento, avvalendosi delle opinioni notevoli come di principi universalmente applicabili. Queste, com’è chiaro dalla stessa etimologia (ἔνδοξα), sono pareri «in fama» (δόξῃ ἐν), ossia autorevoli, perché condivisi o da tutti o dalla maggior parte o dai più sapienti e, tra costoro, o da tutti o dai più, così da non poter essere contraddette, pena

l’apparire ridicoli agli occhi dell’uditorio, che funge idealmente da arbitro di una pubblica discussione, nella quale la dialettica si ambienta come nel suo luogo tipico, e fungere – esse o le enunciazioni a esse concordi – da premesse nei relativi sillogismi, che proprio per il loro uso si caratterizzano come dialettici. Detti principi sono concessi – a differenza di quelli delle dimostrazioni o sillogismi scientifici, chiamati anche didascalici in rapporto

all’esposizione e all’insegnamento della scienza, consistenti invece in proposizioni vere in se stesse –, in quanto corrispondono alla risposta che un interlocutore dà alla domanda dell’altro interlocutore, che lo interroga e che s’avvale della risposta avuta come premessa per argomentare che la tesi dell’avversario non regge. L’abilità di chi interroga consiste esattamente nel formulare le domande in modo tale da costringere

l’interlocutore a dare risposte dalle quali egli possa dedurre una conclusione avversa alla sua tesi, o favorevole alla propria, mentre l’abilità di chi risponde sta nell’evitare di dare risposte siffatte.

Come dunque si può ben vedere, il sillogismo dialettico non è meno rigoroso sotto il profilo formale di quello scientifico, dal quale si distingue per il diverso tipo di premesse, non per il procedimento posto in campo. In virtù di esse la dialettica è

in grado d’intervenire su ogni argomento, e per questo non ha capacità conoscitiva in senso dimostrativo, ma critica ed esaminativa, ancorché proprio per quest’aspetto le si debba riconoscere un ruolo pure nell’ambito della conoscenza, anche se sganciato da quella per apodissi, come gli studi più recenti hanno messo in chiaro, rovesciando in modo definitivo il giudizio di logica minoritaria, del verisimile e del probabile, che una lunga tradizione aveva

dato di essa, contrapposta all’analitica in quanto logica della verità. Oltre i due predetti, Aristotele indica anche il sillogismo peirastico, elaborato da quella parte della dialettica – la peirastica, per l’appunto, o critica – che mira a saggiare una tesi, e il sillogismo eristico, un argomento volutamente capzioso, usato da chi, come gli Eristi (letteralmente «i rissosi»), nelle discussioni cercano di prevalere a tutti i costi, per il mero vanto di

uscirne vincitori, e per questo impiegano ogni mezzo. Lo Stagirita li paragona a dei combattenti sleali, distinguendoli dai Sofisti, i quali usano anch'essi argomentazioni scorrette e professano un'arte apparente, ma per derivarne un guadagno.

Il sillogismo è la forma d'argomentazione più forte usata dalla dialettica, ma non l'unica. Tra gli altri metodi di cui si serve, particolare rilievo per il suo ampio impiego ha la

distinzione dei sensi di un termine o di un'espressione. Un altro mezzo è poi l'induzione. Ma, fuor di dubbio, quello più rilevante e incisivo è la confutazione, che lo Stagirita definisce «sillogismo della contraddizione» o «sillogismo con contraddizione della conclusione», in quanto conclude con la contraddittoria della tesi dell'avversario.

Il filosofo dedica un intero trattato dell'*Organon*, ossia le *Confutazioni sofistiche*, allo studio di quelle confutazioni

apparenti, attuate da Sofisti ed Eristi, che o danno a vedere di essere un sillogismo, ma in realtà non lo sono, perché viziate formalmente (false *in forma*) o da un uso volutamente scorretto del linguaggio, come l'impiego dell'omonimia e dell'anfibolia, vale a dire dell'ambiguità dell'espressione (false *in dictione*), o da una fallacia che prescinde dal linguaggio (false *extra dictionem*); oppure sono procedimenti formalmente corretti, ossia autentici

sillogismi, ma non deducono la contraddizione (false *in materia*).

Lo Stagirita indica tre usi della dialettica. Essa è utile innanzitutto «in rapporto all'esercizio». Si tratta di un uso privato, rappresentato da una sorta d'allenamento per le proprie ricerche. Inoltre è utile «in rapporto agli incontri», ossia nelle pubbliche discussioni: nei dibattiti politici e nei dibattimenti giudiziari. Infine è utile «in rapporto alle scienze filosofiche»:

innanzitutto nell’istituzione dei principi, i quali, non potendosi dimostrare, possono però essere comprovati per via confutativa, attraverso l’accertamento della contraddittorietà della loro negazione; in secondo luogo nei casi in cui, stanti due tesi opposte di uguale forza probante, la ricerca si trova come in un momento di stallo. Qui interviene la dialettica con il procedimento diaporematico, deducendo cioè le conclusioni di entrambe e appurando se

dall'una derivano enunciazioni che la contraddicono, mentre le conseguenze dell'altra sono in accordo con essa. In tal modo la verità di una tesi emerge indipendentemente dalla sua dimostrazione, e in ciò è da vedersi la possibilità conoscitiva della dialettica.

L'ARGOMENTAZIONE RETORICA

Vicina alla dialettica è la retorica, che Aristotele definisce «risvolto» della prima. Infatti, anche i luoghi

elaborati dalla retorica si estendono a più generi, com'è ben logico dato che suo scopo è reperire i mezzi per persuadere, e la persuasione non riguarda un solo ambito di cose. Inoltre, anche le argomentazioni della retorica procedono da opinioni notevoli. Per entrambi i motivi anche la retorica non è una scienza. È però un'arte, giacché precisa le cause del convincimento, che intende ingenerare innanzitutto e primariamente con argomenti

e solo subordinatamente si occupa delle movenze psicologiche del discorso.

Gli argomenti della retorica son detti «persuasioni» (πίστεις). Ebbene, distinte le persuasioni in «extratecniche», ossia in quelle che l’oratore non costruisce, ma trova già fatte, come il testo delle leggi, le testimonianze, le convenzioni, le confessioni sotto tortura e i giuramenti, e in tecniche (ἔντεχνοι), ossia quelle che egli costruisce col suo discorso, e divise queste

ultime in tre specie: le persuasioni che si basano sulla credibilità di chi parla, in ragione del suo carattere etico, quelle fondate sulla capacità di disporre l'ascoltatore secondo una certa passione, come il dolore, l'amicizia, l'odio, ecc., e quelle che prescindono da ogni elemento estraneo al discorso ma fanno affidamento esclusivamente su di esso, salta agli occhi il fatto che Aristotele si occupi anche delle seconde, mettendo peraltro in atto un dettagliato studio delle

passioni, ma in modo primario e fondamentale indaghi le terze.

Esse sono l'esempio e l'entimema. Il primo è un'induzione abbreviata, giacché conclude in senso universale da un solo caso, e vien chiamato per questo anche «induzione retorica»; il secondo è un sillogismo abbreviato e una sorta di dimostrazione, giacché elimina una delle premesse, o meglio la lascia sott'intesa, stante la sua assoluta notorietà all'uditore,

così da risultare più sobrio e dunque più efficace.

Le premesse degli entimemi sono o i cosiddetti verisimili, ossia «ciò che avviene per lo più, non però in senso assoluto, come alcuni (lo) definiscono, ma è ciò che concerne le cose che possono essere diversamente, rapportandosi a quella rispetto alla quale è verisimile (εἰκός) così come l’universale si rapporta al particolare» (*Rhet.*, 1, 2, 1357 a 34-b 1), e i segni, ossia qualcosa che comporta il

darsi di qualcos'altro, ma non sempre in modo necessario. Quando lo comprova in questa modalità, si ha una prova, che è dunque un segno necessario, e come tale permette un'inferenza sillogistica, dal momento che, come sappiamo, nel sillogismo la conclusione deriva necessariamente dalle premesse, per il solo fatto di essere state poste. Degli altri tipi di segni (non necessari), l'uno – esemplato dall'asserto «Socrate era sapiente e giusto», portato per far valere che i

sapienti sono giusti – «si rapporta come uno degli individuali all'universale» ed è asillogistico; un secondo «si rapporta come un universale a un individuale», esattamente come la prova, ma non è vero, distinguendosi in questo da essa. Tale, per esempio, il caso in cui si faccia valere che il respirare affannosamente è segno dell'avere la febbre. Infatti, anche se fosse vero che il soggetto in causa ha la febbre, non è vero che l'ha chi respira affannosamente,

poiché può avere difficoltà di respirazione anche chi non è febbricitante. Esempio di prova è invece che quell’individuo è malato perché ha la febbre, in quanto l’avere la febbre comporta irrefutabilmente l’esser malati, o che quella donna ha partorito perché ha il latte nelle mammelle, in quanto l’avere il latte nelle mammelle comporta irrefutabilmente d’avere partorito.

Le scienze pratiche

Il metodo e lo statuto epistemologico

Si è già detto che in esse il sapere è finalizzato all'agire. Qui converrà sottolineare il fatto che, in quanto scienze, anch'esse si caratterizzano per la ricerca delle cause, le quali, come in ogni scienza, fungono da principi nei relativi procedimenti inferenziali. L'inferenza delle scienze pratiche è quella sorta d'argomentazione, chiamata sillogismo pratico, che conclude con l'azione. Essa

scaturisce da una premessa maggiore, costituita da enunciati di ordine generale sui fini, ossia sul bene, tanto nella sua universalità che nella specificità delle singole virtù in cui si realizza, e da una premessa minore indicante i mezzi di volta in volta singolari, adatti a realizzarli: giacché l'azione è sempre singolare, in quanto sono singolari le circostanze in cui s'individua, e la sola conoscenza – universale – dei fini e del bene non basta a

farla scaturire, ma occorre un'enunciato che traduca l'indicazione generale della condotta da seguire nell'indicazione delle concrete modalità in cui porla in atto nello specifico caso. Ora, la conoscenza dei fini e del bene, ossia l'enunciazione della premessa maggiore del sillogismo dell'azione, è il compito proprio della scienza pratica, la quale, in quanto scienza, fa capo, al pari delle scienze teoretiche, alla parte scientifica o teoretica

dell'anima razionale (il τὸ λογιστικόν, come ben presto vedremo). Suo compito non è soltanto quello di reperire detti principi, ovvero di pervenire a detta conoscenza dei fini, bensì anche di giustificarli, e il relativo procedimento è dialettico e, come risulta da un rilievo metodologico *Eth. Nic.*, VII, 1 (1145 b 2 sgg.), si attua secondo quel procedimento diaporematico in cui si esplica il secondo aspetto dell'uso filosofico della dialettica.[3] Ma l'indicazione dei mezzi, e con

ciò l’enunciazione della premessa minore, non può competere alla scienza pratica, che, come scienza, enuncia sull’universale, mentre qui è in causa l’individuale. Essa compete invece a un’altra forma di razionalità pratica, di natura non scientifica, anche se non esclude una certa inferenza: la «saggezza» (φρόνησις), la quale fa capo, anzi è la virtù o stato d’eccellenza della parte pratica o calcolativa dell’anima razionale (il τὸ λογιστικόν).

Sotto il profilo epistemologico, le scienze pratiche si presentano come forme di sapere «tipologico», che procede cioè per lineamenti generali e non è mai interamente e totalmente determinato. Tale carattere è richiesto dal loro oggetto e dal loro metodo. Quanto all'oggetto, esso, essendo costituito dall'azione, rientra nell'ambito delle cose che possono essere diversamente da come sono e che dipendono da noi, con la variabilità

propria di questo genere di realtà. Inoltre, come s'è detto, l'azione è rigorosamente individuale e mutevole, perché tali sono le condizioni in cui si attua, che raramente si ripetono. Perciò anche la relativa «scienza» non può che mantenersi su di un livello di schemi generali, senza rappresentarla nei dettagli né raggiungere un grado di precisione assoluta rispetto alla variabilità del suo oggetto, ma arrestandosi alla delineazione di «tipi» o, come

dice lo Stagirita, procedendo sommariamente e per linee fondamentali (*Eth. Nic.*, II, 2, 1104 a 34 sgg.; I, 1, 1094 b 17 sgg.).

Quanto al metodo, il carattere «tipologico» si connette alla necessità sopra rappresentata dell'enunciazione dei mezzi, la quale non è determinabile in universale, ma si definisce caso per caso. Si tratta tuttavia di un carattere che non costituisce minimamente un difetto, ma, al contrario, denota il pregio di

queste scienze, giacché realizza il grado di rigore e d’esattezza richiesti dalla materia. Infatti, precisa il filosofo, l’esattezza non può cercarsi nella stessa misura in tutte le conoscenze e in tutti i discorsi, ma è proprio delle persone istruite richiedere tanta precisione quanta l’oggetto comporta. Non è, per esempio, identico il grado di precisione con cui il geometra e il costruttore ricercano l’angolo retto, e sarebbe assurdo pretendere che il discorso di un retore sia

dimostrativo e quello di un matematico sia persuasivo. Ora, le «azioni belle e giuste», di cui si occupa la filosofia pratica, presentano molte differenze, al punto da far credere che sono tali per legge e non per natura; e anche i beni ammettono un notevole grado di variazione, dal momento che da alcuni di essi, come per esempio dalla ricchezza e dal coraggio, possono persino derivare dei mali. Perciò, di fronte a una materia così instabile e

differenziata, la relativa scienza deve procedere per linee complessive, e questo è il suo rigore.

Oltre che per l'oggetto e per il tipo di sapere, Aristotele caratterizza le scienze pratiche anche sotto il profilo soggettivo, indica cioè le qualità che deve possedere chi si accinge a studiarle. Innanzitutto egli deve avere esperienza dei fatti della vita, per cui la filosofia pratica mal s'addice al giovane. Inoltre è necessario che abbia acquisito

un modo di vita virtuoso e sia di buoni costumi, giacché soltanto così sarà in grado di ascoltare con profitto i discorsi sul bene e sulla virtù. Da qui una terza condizione, strettamente connessa a questa seconda: l'importanza d'avere ricevuto una buona educazione, essenziale presupposto per acquisire costumi virtuosi (*Eth. Nic*. I, 1, 1094 a 3-b 4).

La filosofia pratica o filosofia delle cose umane è complessivamente indicata da

Aristotele come «politica», in quanto la *polis* rappresenta anche ai suoi occhi l’ambito totale della prassi, l’orizzonte dei rapporti di comunicazione e di cultura nel quale si attua la pienezza del comportamento umano: tanto da affermare che, se il bene dell’uomo è identico a quello del cittadino, tuttavia quest’ultimo è più sublime. Entro la politica complessivamente intesa sono poi da distinguere le singole scienze pratiche. Esse sono espresse dalla politica

architettonica o scienza del fine ultimo, ossia del bene supremo dell’uomo, dall’etica, che ha per oggetto specifico le virtù e le condizioni che ne consentono l’esercizio, la politica in senso stretto, che studia le forme di vita associata e soprattutto lo stato, l’economia, che indaga i mezzi di sostentamento.

LA POLITICA ARCHITETTONICA E LA DETERMINAZIONE DEL SUPREMO BENE DELL’UOMO

S’è detto che il bene coincide col fine in vista del quale si agisce. Il che comporta che il bene supremo consista nel fine ultimo, quel fine cioè che, una volta raggiunto, appaga interamente e non si desidera altro. A esso sono subordinati i fini particolari della prassi, e la scienza che lo ha a oggetto (ne determina la natura e le condizioni) dev’essere «la più architettonica», ossia quella alla quale si subordinano i fini delle altre scienze del fare, sia pratiche che poietiche, e

nomotetica, ossia legislatrice di ciò che bisogna fare e da cui bisogna astenersi (ossia del bene e del male). Tale è la politica: non come scienza particolare, il cui oggetto sono le istituzioni e le forme di governo della *polis*, non il bene supremo, ma la politica architettonica e nomotetica.

Il primo passo nella determinazione del bene supremo che essa compie, è la critica di quelle concezioni che, presentando il bene come principio del reale nella sua

totalità o comunque come principio ontologico, non gli conferiscono una natura pratica, non lo pensano cioè come bene realizzabile da parte dell’uomo, mentre è proprio un siffatto bene pratico ciò di cui la politica architettonica va alla ricerca. Le dottrine rifiutate sono quella pitagorica, per la quale il bene s’annovera tra i principi cosmici ed è di natura matematica (*Metaph.*, I, 5, 986 b 26) e, soprattutto, quella platonica del Bene-in-sé. È

ovvio che un bene di tal genere non sia πρακτόν e per questo va respinto. Ma Aristotele non si limita a negarne la rilevanza sul piano pratico, ma con una serie di argomenti ne mostra anche l'assurdità e la non-esistenza. In *Eth. Nic.*, I, 4 innanzitutto rileva che per i sostenitori delle Idee non possono esserci Idee di quelle realtà che ammettono un anteriore e un posteriore, giacché l'Idea, come ciò che è comune a tutti i termini della serie, sarebbe loro anteriore:

dunque sarebbe anteriore a ciò che è primo. Ma il bene si predica sia nell'essenza e nella sostanza, sia nella qualità, sia nella relazione; e tra queste categorie vige un ordine di anteriorità, giacché la sostanza è logicamente e ontologicamente anteriore alle altre. Di conseguenza il bene non può essere un'Idea, altrimenti sarebbe anteriore alla stessa sostanza, che invece è prima. Inoltre fa presente che il bene, predicandosi, al pari dell'essere, in tutte le

categorie, non è un genere, ossia non ha un'unica determinatezza, come invece dovrebbe avere se fosse un'Idea. In terzo luogo osserva che, se fosse un'Idea, dovrebbe essere studiato da un'unica scienza, mentre è oggetto di scienze molteplici. Infine oppone che il bene ideale, anche se esistesse, per il fatto d'essere eterno non sarebbe maggiormente bene di uno empirico, diveniente e temporalmente finito, come il bianco eterno non è

maggiormente bianco di quello che dura un solo giorno. Anzi, a questo riguardo rileva come abbiano detto meglio i Pitagorici e Speusippo, distinguendo il bene dall’Uno.

Il passo successivo consiste nell’identificare il supremo bene pratico con la felicità, secondo un procedimento dal carattere non minormente dialettico delle confutazioni precedenti. Che si tratti della felicità, corrisponde a un ἔνδοξον, essendo da tutti ammesso che questa è il bene

supremo, sia dalle persone raffinate che dal volgo, quantunque poi non sia identico ciò in cui ritengono che essa consista. Bisogna dunque determinarlo. L'esame delle relative opinioni – che si riporta sostanzialmente a quelli che la tradizione greca, risalente con ogni probabilità a Pitagora, presentava come i tre generi di vita: di piacere, attiva e contemplativa –, per un verso fa escludere che la felicità consista nel godimento (giacché allora sarebbe

partecipata anche dagli animali, mentre si tratta del supremo bene «dell'uomo»), né nell'onore, aspirazione di chi si dedica alla vita attiva (giacché esso non è soltanto troppo superficiale per rappresentare il bene supremo, ma ne differisce per il fatto di dipendere da altri, ossia da chi lo conferisce, e di non essere fine in se stesso, visto che lo si desidera per avere conferma d'essere persone dabbene, mentre detto bene è sufficiente in se stesso e autotelico), né

nel semplice possesso della virtù (potendola possedere anche chi è inattivo, vivendo come in uno stato di perenne sonno, o chi è vessato di mali e sciagure, e nessuno direbbe felici uomini siffatti). Per un altro ne mette in luce i caratteri essenziali dell'autosufficienza, della perfezione, ossia di bene compiuto in se stesso, e dell'attività.

Ora, un'attività perfetta, autosufficiente e compiuta in se stessa dell'uomo non può

che essere l’attività, nello stato d’eccellenza, della parte che gli è propria, quell’attività cioè il cui esercizio gli consente di realizzare l’opera propria, e tale parte è la ragione, o l’anima razionale, non essendogli proprio né il semplice vivere, che è comune anche alle piante e agli animali, né il sentire, di cui partecipano anche questi ultimi. E poiché l’eccellenza di una cosa non è null’altro che la sua virtù, la felicità consiste nell’attività dell’anima secondo

virtù, ossia nell'esercizio perfetto della ragione.

Ma oltre detto esercizio, che ne costituisce l'essenza, la felicità abbisogna, sia pur in funzione strumentale, anche di altre condizioni, l'accertamento della cui necessità consente allo Stagirita di verificare l'accordo della nozione testé raggiunta con le opinioni espresse sulla felicità. Si tratta dei beni del corpo, come la salute e la bellezza, e di certi beni esteriori, quali la ricchezza,

una buona figliolanza, la possibilità di provare piacere, un certo numero di amici. Non soltanto, ma è richiesto che una tale attività e simili condizioni perdurino «lungo una vita completa», giacché «un sol giorno né poco tempo non rendono l'uomo neppure beato e felice» (*Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 18).

Tra le condizioni che concorrono a realizzare la felicità Aristotele dedica particolare cura all'esame dell'amicizia, di cui distingue

tre specie, fondate rispettivamente sul bene, sull’utile e sul piacere, ma delle quali soltanto la prima è perfetta e ha garanzia di durata, mentre le altre, cessata che sia la ragione che spinge due persone ad avere rapporto, non hanno più motivo per sussistere e di fatto cessano. Inoltre, l’amicizia tra uguali è migliore di quella tra diseguali, e così quella tra simili rispetto a quella tra contrari.

Studia poi il piacere, che, oltre a essere un fattore dal

quale la felicità non può prescindere, riveste sul terreno più strettamente etico enorme importanza in ordine al seguire una condotta virtuosa o viziosa. Intorno a esso, inoltre, come già sappiamo, si era svolto un acceso dibattito nell'Accademia. Lo Stagirita rifiuta sia la posizione rigorosamente antiedonistica di Speusippo, per il quale nessun piacere è un bene, sia quella moderatamente antiedonistica assunta da Platone nel *Filebo*, secondo cui

alcuni piaceri sono un bene, altri no. Guadagna quindi la tesi che esso è «attività non impedita dello stato che è secondo natura» (*Eth. Nic.*, VII, 13, 1153 a 14-15). E da qui procede a operare una sostanziale rivalutazione del piacere, finendo con l'identificarne uno, ossia quello dell'attività teoretica, col bene supremo. Istanza che trova conferma nell'analisi di *Eth. Nic.*, X, 5, dove Aristotele, dopo aver studiato il valore morale delle diverse specie di

piacere, conclude con l’identificazione del piacere proprio dell’uomo col sommo bene.

L’etica

L’oggetto specifico dell’etica è la virtù. Essa, come abbiamo visto, entra nella definizione della felicità, il che accerta la connessione dell’etica con la politica architettonica. La virtù o eccellenza che interessa il discorso etico è quella dell’anima, anzi delle parti

dell’anima che coinvolgono la ragione (λόγος), dal momento che questa è la prerogativa dell’uomo. Dette parti sono due: una, che possiede la ragione, l’altra, identificabile con la parte desiderativa o appetitiva, la quale non la possiede, ma è in grado di seguirne i dettami. Di conseguenza, anche le virtù sono di due tipi: quelle che esprimono stati d’eccellenza della parte dell’anima che sa ascoltare la ragione sono virtù etiche, ossia del carattere,

mentre quelle che esprimono stati d’eccellenza della parte dell’anima che possiede la ragione sono le virtù dianoetiche.

Le prime consistono nella medietà tra un eccesso e un difetto, che costituiscono altrettanti vizi (il coraggio, per esempio, è via di mezzo tra la temerarietà, che rappresenta l’eccesso, e la vigliaccheria, che è il difetto; la liberalità è via di mezzo tra la prodigalità, l’eccesso, e l’avarizia, il difetto, ecc.); una medietà non

aritmetica, ma rispetto alle possibilità del singolo soggetto. Inoltre, tali virtù sono «abiti», ossia, stati o disposizioni permanenti, le quali si acquisiscono con l'abitudine a compiere atti virtuosi. Da qui l'importanza d'avere una buona educazione.

Poiché gli atti virtuosi sono volontari, Aristotele sposta quindi l'indagine sul volontario e l'involontario. Quest'ultimo è ciò che viene compiuto o per costrizione, o per ignoranza: ma non della regola di

condotta, la qual cosa determina la malvagità dell’atto, bensì delle condizioni particolari in cui esso s’individua (si crede, per esempio, di somministrare un farmaco e invece si somministra un veleno mortale), il che rende l’atto stesso non solo non imputabile, ma addirittura degno di commiserazione. Solamente in questo secondo caso, infatti, l’azione è causata dall’ignoranza, mentre in quello in cui l’ignoranza abbia

a oggetto la norma di comportamento si agisce più propriamente «nell’ignoranza». Inoltre, per essere involontario un atto compiuto per ignoranza deve comportare rincrescimento e dolore in chi l’ha compiuto, mentre se non produce quest’effetto è semplicemente «non volontario», ma non ancora involontario.

Per converso, un atto è volontario quando non è compiuto per costrizione e si conoscono le sue circostanze

particolari.

Queste precisazioni permettono ad Aristotele di definire la «scelta deliberata» (προαίρεσις), alla quale si lega in modo specifico il compimento delle azioni virtuose. Essa s'inscrive nell'orizzonte del volontario, ma in più presuppone una deliberazione (βούλευσις). Questa ha per oggetto il contingente, ossia ciò che può essere diversamente da come è; non soltanto, ma quelle cose contingenti che dipendono da

noi ed è in nostro potere fare o non fare. Inoltre, non concerne i fini, bensì i mezzi idonei per attuarli. E la deliberazione è propriamente un calcolo di essi. Nella scelta deliberata eticamente corretta vi è concordanza tra ciò che il desiderio desidera e ciò che la deliberazione, ossia la ragione calcolante, decide. Essa è pertanto, in senso proprio, un «intelletto desiderante» o un «desiderio deliberante».

Le virtù dianoetiche sono invece stati d'eccellenza della

parte dell'anima che possiede la ragione; sono pertanto stati d'eccellenza del conoscere. Detta parte a sua volta è bipartita, ond'è che gli stessi tipi di conoscenza di cui quegli stati rappresentano le virtù, si distinguono a loro volta in due ambiti. L'una è la parte scientifica della ragione (τὸ ἐπιστημονικόν), la quale ha per oggetto il necessario. Le relative virtù sono l'arte (che già sappiamo in che consiste), la scienza (nota pure essa), l'intelletto (già incontrato) e la

sapienza (σοφία). Essa è scienza e intelletto, ossia conoscenza dimostrativa coronata da quella dei supremi principi, e rappresenta perciò il momento più elevato del sapere filosofico. L’altra parte dell’anima razionale è quella calcolativa (τό λογιστικόν), la quale ha per oggetto il contingente, entro il quale, come abbiamo visto, il calcolo dei mezzi e il deliberare si pongono come nel loro ambito proprio. La corrispondente virtù è la saggezza (φρόνησις),

che esprime l’eccellenza del deliberare ed è dunque la virtù propria della ragion pratica. Laddove la filosofia morale, ossia le scienze pratiche, in quanto scienze, rientrano nel novero degli stati d’eccellenza della ragion teoretica.

La politica

La politica studia le forme di vita associata. Nel parteciparvi l’uomo realizza la propria natura, lui che s’unisce con i propri simili, ossia, secondo la

notissima espressione di Aristotele, è un vivente politico «per natura» e non per un atto elettivo, deliberato semplicemente per meglio sopperire alle necessità primarie dell'esistenza. Ciò significa che la vita associata rappresenta innanzitutto e fondamentalmente, agli occhi d'Aristotele, una dimensione costitutiva dell'essere umano, a mezzo com'egli è tra il bruto e Dio: entrambi inadatti a vivere in comunità, il secondo perché sufficiente in se stesso, il primo

perché non avverte altri bisogni che quelli biologici, mentre la vita associata dà corpo a un’esigenza, propriamente umana, di ordine culturale e spirituale. Essa è infatti ricercata, al di là del soddisfacimento dei bisogni materiali, per il piacere di vivere assieme. Inoltre, è l’ambito proprio della comunicazione linguistica e del diritto, essendo il luogo ove il confronto delle opinioni sul giusto e sull’ingiusto, sul bene e sul male impiega l’esercizio

pratico della ragione.

La famiglia

La prima forma di comunità è la famiglia. Essa è strutturata su quattro rapporti: tra padrone e schiavo, tra marito e moglie, tra padre e figli e sulla crematistica, ossia sull'arte di procurare i beni necessari al sostentamento della famiglia stessa.

Quanto al primo rapporto, Aristotele precisa che lo schiavo è uno strumento

animato, ossia in grado di muoversi da sé (mentre un badile è mosso da altro), ed è uno strumento d'azione, non di produzione (ciò che produce è, per esempio, la terra, o, nel caso d'un manufatto, il martello, mentre l'atto dell'arare o dell'azionare il martello è, propriamente, un agire, non un produrre). In quanto strumento, è oggetto di proprietà e come tale appartiene interamente al padrone (mentre questo è soltanto padrone dello schiavo,

ma non anche sua proprietà. Sotto il profilo logico ciò non scalfisce la regola che i relativi, quali schiavo-padrone, sono sempre in rapporto al correlativo, giacché la correlazione vige esclusivamente per le determinazioni relative, ma considerando lo schiavo in quanto «proprietà» e il padrone in quanto «proprietario» s'introducono determinazioni che non appartengono al genere categoriale dei relativi). Infine

lo schiavo è tale «per natura»: è cioè un individuo predisposto dalla natura a essere comandato, trattandosi di soggetto le cui attività si riducono al solo impiego della forza fisica e che non partecipa della ragione, se non per quel minimo che gli consente di comprendere gli ammonimenti del padrone, insomma un essere che può soltanto faticare col corpo, e «per natura» il corpo ubbidisce, mentre l'anima comanda. Al contrario, sono «per natura» liberi gli

uomini che dispongono pienamente della facoltà intellettiva. Gli uni e gli altri traggono dal rapporto di subordinazione reciproca utilità: il padrone, perché viene sgravato da quei compiti materiali che gli impedirebbero la partecipazione all'attività politica; lo schiavo, perché, se non fosse sottomesso, ma assumesse autonoma iniziativa, non sarebbe in grado di sopravvivere.

Parlando di schiavitù per natura, Aristotele pensa

fondamentalmente ai barbari, la cui inciviltà e pochezza intellettiva li configura veramente in una condizione infraumana. Egli riconosce poi una seconda forma di schiavitù: per legge, riferendosi a coloro che sono stati fatti prigionieri in guerra, e discute se sia giusta o ingiusta, pervenendo, dopo un'articolata disamina di entrambe le opinioni, alla conclusione che non si giustifica se non sulla base di una convenzione, o ricorrendo alla nozione di

schiavitù per natura. In essa tuttavia, poiché lo schiavo è tratto in questa condizione a violenza, non sussiste identità d’interessi tra lui e il padrone, mentre vi è nella schiavitù per natura.

Il rapporto tra il marito e la moglie e tra il padre e i figli è invece rapporto tra liberi. Ciò non significa che tra questi soggetti vi sia parità assoluta, ma soltanto che la disuguaglianza e quindi il comando che spetta al superiore non si estendono fino

a coinvolgere la libertà.

Quanto al primo rapporto, lo Stagirita respinge la concezione, vigente tra i barbari, che assimila la donna allo schiavo, privando così la famiglia di una sua strutturale dimensione e non distinguendo tra chi è comandato perché «per natura» non può che servire e chi è comandato «per natura», ma senza essere «per natura» destinato a servire. In effetti, anche la donna è «per natura» inferiore all'uomo, dal momento che è priva della

parte scientifica dell'anima razionale, come del resto lo schiavo, e possiede quella deliberativa, ma «senza autorità», ossia senza essere in grado di dare esecuzione alle decisioni che pur sa prendere e pertanto abbisogna di chi, esercitando un comando, gliele faccia attuare: il marito, per l'appunto (laddove lo schiavo possiede detta parte, ma non in tutta la sua pienezza). Per questo il comando che il marito esercita sulla donna è simile a quello dell'uomo di stato sui

cittadini.

Invece l'autorità che il padre esercita sui figli è analoga a quella del re. Essa infatti si fonda sull'affetto e sull'età, e questa è la caratteristica dell'autorità regale. E come il re è per natura superiore ai sudditi, pur appartenendo alla medesima stirpe, così anche il padre rispetto ai figli.

Per il sostentamento della famiglia, come del resto della *polis*, servono proprietà e beni materiali, e la crematistica è l'arte di procurarli. Poiché i

beni hanno valore strumentale, e in nessun'arte i mezzi sono illimitati, essa non dovrà mirare all'accumulo illimitato di ricchezze, sibbene all'acquisizione di ciò che è necessario. Una sua specie è «naturale», perché deriva dalla terra i beni suddetti: limitati in numero e quantità, giacché tanti sono quelli che la terra fornisce. Donde il giudizio di piena approvazione dello Stagirita. Assai vicina a essa è una forma di scambio – di cui quella più primitiva, vigente

tra i barbari, è il baratto – che non mira all'aumento dei beni, ma soltanto a cedere quanto di necessario si ha in eccesso per ricevere quanto si possiede in misura insufficiente. Tale crematistica non è «naturale», poiché non deriva i beni dalla natura, ma da un'abilità e da un'arte; però non è contro natura, dal momento che in un certo qual senso prosegue il ritmo naturale della loro acquisizione. Alla base dello scambio sta la doppia possibilità d'uso degli oggetti di

proprietà, i quali possono essere utilizzati sia in senso proprio (per esempio, una scarpa per camminare), ma anche come oggetti da scambiare. Per sopperire alla difficoltà del relativo trasporto è stato introdotto il denaro, che tuttavia, da iniziale mezzo per lo scambio, ne è diventato il fine. La relativa crematistica, la cui forma eminente è il commercio al dettaglio, mirando allora all'aumento illimitato di esso, è divenuta contro natura e di conseguenza

da condannarsi.

Il villaggio

Il villaggio in un senso è una forma di comunità politica intermedia tra la famiglia e la *polis*, essendo come il tramite di passaggio dall'una all'altra; ma in un altro rappresenta una tipo di comunità ancestrale e patriarcale, come risulta già dalla sua composizione. Esso risulta infatti dall'unione di più famiglie, che si uniscono per soddisfare bisogni più vasti di

quelli quotidiani, ma limitati a una sfera di rapporti umani ancora ristretta e molto parziale. Per questo, come lo Stagirita riconosce, lo si trova in vigore, nei tempi a lui contemporanei, presso i popoli barbari, i quali, non avvertendo esigenze di ordine spirituale elevato, realizzabili soltanto in quel mondo culturale del diritto e della libera comunicazione tra gli uomini che è la città, si arrestano a una vita associata ristretta alla cerchia dei

rapporti tra consanguinei.

Lo Stagirita non si sofferma sul villaggio che con poche parole: per indicare che nella sua forma più naturale consiste, per l’appunto, in una colonia di famiglie, formata dai cosiddetti «fratelli di latte», dai figli e dai figli dei figli; che, in modo del tutto conforme alla sua tipologia genetica, il potere in esso è detenuto dal re, ossia dal più anziano della famiglia d’origine, al cui comando sono sottomessi anche i membri di quelle

costituitesi dai matrimoni dei figli; e che il modello di questa società e del relativo governo è la comunità degli dèi, la cui forma di vita è immaginata dai membri del villaggio simile alla loro.

La città

Poiché la città è una comunanza di uomini, detti per l'appunto cittadini, Aristotele prova innanzitutto, in polemica con Platone, che essi non debbono avere in comune

né le donne né la totalità dei beni, ma, fra tutte le ipotesi, la più confacente è che le proprietà terriere siano private e i frutti in comune. Egli determina quindi chi debba definirsi cittadino. Escluso che questa condizione sia attribuibile su base territoriale (giacché in tal caso sarebbero cittadini anche i meteci, che invece non lo sono affatto), o in rapporto al godimento di alcuni diritti politici, come la facoltà d'intentare processi (che possiedono anche altri), lo

Stagirita pone che in senso assoluto è cittadino chi partecipa delle funzioni di giudice e delle cariche e, tra esse, innanzitutto del prender parte dell'assemblea, giacché questa permane nel tempo, mentre le altre possono avere una durata limitata. Tuttavia, poiché non ogni persona può adire a ogni carica in ogni regime politico o costituzione, in senso relativo la condizione di cittadino varia da costituzione a costituzione.

Parallelamente, pure la virtù

dell'uomo non è identica a quella del cittadino, dal momento che anche questa differisce a seconda dei regimi politici. Tale identità si verifica soltanto nello stato migliore (giacché in esso comanda chi eccelle nella virtù perfetta, dunque nella qualità che specifica l'uomo dabbene, si tratti di una singola persona o di un gruppo di persone, e chi è comandato ne accetta l'autorità perché, essendo anch'egli virtuoso, ne riconosce l'eccellenza morale e il diritto

del comando), ma si tratta di una condizione ottimale, che è siffatta proprio perché verifica la congiunzione di due determinazioni di per se stesse diverse.

Ogni stato è retto secondo una costituzione, che è «l'ordinamento delle magistrature, e specialmente di quella sovrana tra tutte». La costituzione corrisponde perciò all'autorità suprema, ossia al potere più alto di uno stato, che ordina gli altri sia nelle rispettive sfere d'esercizio che

nei loro rapporti, e innanzitutto stabilisce quale dev’essere il supremo organo di governo e di che natura. Gli altri poteri sono le magistrature. A esse «è demandato il compito di deliberare su determinati affari, di giudicare e di dare ordini, essendo questa la caratteristica dell’autorità» (*Pol.*, III, 15, 1299 a 25-27). Ogni tipo di costituzione ordina in un determinato assetto politico gli elementi costitutivi dello stato, che

Aristotele individua in uno «qualitativo», comprendente la libertà, la ricchezza, la cultura e la nobiltà d'origine, e in uno «quantitativo», definito dall'abbondanza della popolazione. In rapporto a essi si costituiscono le classi, indicate dal filosofo in quella dei ricchi, dei poveri e nel ceto medio.

Poiché i modi in cui questi elementi si possono ordinare sono molteplici, è chiaro che le costituzioni sono più d'una, e Aristotele non si propone tanto

di tracciare un modello eccellente di essa, quanto piuttosto di delineare, in senso primario, le possibili forme di costituzione nei loro tipi, avendo sempre sott'occhio in questa disamina le costituzioni vigenti, delle quali discute i principi e sulle quali si confronta dialetticamente con le teorie degli altri filosofi, Platone innanzitutto. Solo alla fine traccerà i lineamenti della costituzione migliore, ma essa, più che un tipo particolare di stato, delinea

fondamentalmente le condizioni generali che ogni stato eccellentemente retto deve rispettare. Posto così che in uno stato possono governare o uno solo, o alcuni o l’assemblea dei cittadini (criterio quantitativo) e che le costituzioni sono rette se mirano all’interesse comune, «quante invece mirano soltanto all’interesse personale dei capi sono sbagliare e rappresentano una deviazione di quelle rette» (criterio qualitativo), ne distingue sei forme, secondo

uno schema che ripropone una classificazione già data da Platone nel *Politico*: il regno, cioè il governo di uno solo, l'aristocrazia, cioè il governo di pochi o comunque di più d'uno, e la cosiddetta *politia*, vale a dire il governo della massa, esercitati nell'interesse comune, sono le costituzioni rette; invece la tirannide, l'oligarchia e la democrazia, vale a dire il governo rispettivamente di uno solo, di pochi e della massa dei poveri, esercitati per il vantaggio degli

stessi governanti, rappresentano le deviazioni delle tre suddette.

Il regno (βασίλεια) è bene che si attui quando o un’intera famiglia o una persona sola si distingua per virtù sugli altri. Se lo stato è una comunità di «uomini uguali per nascita e per capacità», è chiaro che quella singola persona o le persone di quella famiglia non possono considerarsi suoi membri e, soprattutto, per esse «non c’è legge», giacché «sono legge a se stesse e sarebbe

ridicolo chi cercasse di redigere una legislazione per loro» (*Pol.*, III, 13, 1284 a 4-15). Questa testé descritta è una forma di regno, anzi la forma migliore, nella quale il sovrano è «interamente re (παμβασίλευς)» e provvede a ogni affare della *polis* con la stessa autorità con cui il capofamiglia è arbitro della comunità domestica. Insomma, una sorta di regno della casa esteso a un intero stato ed esercitato su un popolo o su più popoli (*Pol.*, III, 14, 1285 b 30-34). Ma

esistono altre quattro specie di regno, la seconda e la terza delle quali coincidono con altrettante forme di tirannide, a motivo dell'assolutezza del comando ivi vigente. Aristotele elenca innanzitutto la costituzione laconica, classificabile come regno più sotto il profilo legale che per il tipo di ordinamento politico (*Pol.*, III, 15, 1286 a 3-4), giacché corrisponde a una sorta di supremo comando militare tenuto a vita. Indi le monarchie in uso presso i

barbari, assai vicine alle tirannidi, ma diverse da queste per essere conformi a legge. Esse inoltre sono ereditarie e protette da una guardia del corpo. In terzo luogo le cosiddette «esimnetie» (da αἰσυμνάω, domino), vale a dire forme di monarchia elettiva e conforme a legge, di natura anch'essa tirannica, diversa da quella barbarica per il fatto di non essere ereditaria. Infine le monarchie dei tempi eroici, conformi a legge, ereditarie ed esercitate su sudditi bendisposti

verso re che assommavano i poteri di generali supremi, di giudici e di arbitri del culto religioso (*Pol.*, III, 14, 1285 a 2-b 33).

La tirannide, come s’è detto, rappresenta una deviazione del regno, ed è ovvio che lo Stagirita la disapprovi. Due forme di essa si sono già incontrate. Una terza, che la attua nel modo più proprio, è espressa da un potere sovrano esercitato su tutti i cittadini, anche su quelli di qualità uguali o superiori a chi

governa, per l'utilità di costui e non di quelli (*Pol.*, IV, 10, 1295 a 19-21).

L'aristocrazia è il governo di più persone, di numero però limitato, che eccellono in virtù e in capacità politiche. Essa è bene che si attui quando in una *polis* vi siano alcune persone uguali nelle qualità predette. Soltanto in tale regime, che vede, per l'appunto, i migliori al governo, «l'individuo è al tempo stesso uomo buono e cittadino buono», si verifica cioè quella coincidenza della

virtù dell'uomo e del cittadino di cui s'è parlato. Va tuttavia fatto presente che gli uomini eccellenti cui è affidato il governo appartengono alla classe nobiliare e agiata della *polis*. Non che i nobili *in quanto tali* accedono alle magistrature, ma semplicemente il fatto che chi si distingue nelle doti di virtù e di governo sono i nobili. Ciò concorda del resto col rilievo di *Pol.*, IV, 8 (1294 a 20-25), dove Aristotele, posti quattro elementi che esigono pari partecipazione al

governo: la libertà, la ricchezza, la virtù e la nobiltà, qualifica l'aristocrazia come regime che armonicamente li fonde assieme tutti. E proprio per questo l'uomo aristocratico rappresenta ai suoi occhi l'uomo di una costituzione altamente qualificata, anche se, in questa forma «pura» e propria, raramente rinvenibile e difficilmente attuabile. Comunque, pure dell'aristocrazia egli distingue più forme. Quella testé detta corrisponde all'aristocrazia in

senso proprio, perché fonda il governo essenzialmente sul merito e sulla virtù. Le altre rappresentano degli ibridi con fattori tipizzanti altre costituzioni. Innanzitutto quella che, vigente a Cartagine, tiene conto anche del censo e del popolo oltre che della virtù: elementi, i primi due, propri rispettivamente dell'oligarchia e della *politia*. Inoltre, le costituzioni modellate su quella spartana, in cui hanno importanza la virtù e il popolo. Infine sono

da considerarsi aristocratiche anche quelle *politie* che inclinano piuttosto verso l'oligarchia.

Questa si definisce in rapporto a due fattori: il ristretto numero di chi governa – ben inteso, a proprio vantaggio, trattandosi di una costituzione deviante – (fattore quantitativo) e il suo elevato censo (fattore qualitativo). Per cui si ha oligarchia «quando stanno al potere uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza» (*Pol.*, IV, 4, 1290 b

17-20). Come prima forma di oligarchia Aristotele indica un regime che corrisponde pressoché interamente al tipo di regime politico propriamente aristocratico, quella cioè in cui l'assegnazione delle cariche è connessa al censo e i poveri, pur costituendo la maggioranza dei cittadini, ne sono interamente esclusi. In una seconda, i magistrati vengono creati tra i molto facoltosi ed essi scelgono poi chi dovrà ricoprire i posti

vacanti. In una terza forma, il figlio subentra al padre, in una quarta, chiamata «dinastia», questa successione non è stabilita da alcuna legge, ma unicamente da chi comanda. Essa rappresenta perciò l'analogo della tirannide rispetto alla monarchia e di quella democrazia nella quale, come vedremo, nessuna decisione è presa in base alla legge, ma è in tutto e per tutto sovrana la massa (*Pol.*, IV, 5, 1292 a 39-10). Ma, oltre a queste, che rappresentano

specie di «governo» oligarchico, Aristotele fa presente come l’oligarchia rappresenti anche *una forma mentis*, sganciandosi così dall’aspetto strettamente costituzionale e assumendo invece una dimensione che oggigiorno diremmo culturale. In effetti, rileva il filosofo, capita che certi regimi che per la loro struttura legale presentano una fisionomia propriamente democratica, funzionino poi in maniera oligarchica quanto al costume

e all’educazione (*Pol.*, IV, 5, 1292 b 11-21). E si tratta forse dell’aspetto più negativo di questo fenomeno politico.

Il governo dei cittadini esercitato nell’interesse dello stato (che Aristotele denomina con quel termine *politia* che significa «costituzione», quasi a indicare che si tratta della costituzione per antonomasia) è la forma di buon regime politico che lo Stagirita giudica realisticamente più attuabile e al quale vanno dunque, sotto quest’apetto, le sue preferenze,

anche se in senso assoluto l’aristocrazia e il regno gli sembrano superiori; in ogni caso è il regime politico che più degli altri si confà al principio di fondo della sua concezione dello stato quale comunità di liberi e uguali. Sono infatti queste della libertà e dell’uguaglianza le prerogative fondamentali della *politia*, ond’è che in essa i cittadini a turno comandano e sono comandati, entro un quadro normativo e istituzionale stabilito dalle

leggi e non disgiuntamente dal loro merito: il che avvicina questa costituzione all'aristocrazia (*Pol.*, IV, 8, 1294 a 28-29). Essa fa leva sul ceto medio, per cui è essa stessa una «costituzione media», nella quale si realizza una sintesi di alcuni basilari fattori dell'aristocrazia e dell'oligarchia per ciò che riguarda l'amministrazione della giustizia, la partecipazione all'assemblea e l'assegnazione delle cariche. Ma l'aspetto senza dubbio più

rilevante della medietà realizzata dalla *politia* risiede nel fatto che essa più d'ogni altra costituzione consente quel vivere felici che è il fine della politica. La *politia* dà infatti concreta attuazione a quel non eccedere e non difettare in cui, come sappiamo, consiste la virtù etica, e rappresenta un tipo di vita che è alla effettiva portata della maggior parte degli uomini, là dove alcune costituzioni aristocratiche richiedono un'eccellenza che esorbita dalle comuni

possibilità.

La democrazia è la costituzione nella quale il comando è esercitato da uomini liberi e poveri, che costituiscono la maggioranza, nessuno di questi due fattori isolatamente preso potendo qualificare detto regime. Essa si regge su un'idea di giustizia ancorata sull'uguaglianza numerica (mentre l'uguaglianza proporzionale, ossia la distribuzione delle cariche e degli onori in rapporto al censo, è propria

delle oligarchie). Ne consegue che, essendo i poveri più numerosi dei ricchi, sono anche più potenti. In ogni caso sia la concezione democratica della giustizia che quella oligarchica sono aberrazioni della giustizia distributiva, che consiste nella proporzione tra cose (la distribuzione di cariche) e persone (il loro merito) e si attua nell'uguaglianza, ma tra persone uguali, o nella disuguaglianza, ma tra persone disuguali. Invece, sia l'uno che l'altro tipo di regime politico,

trascurando la qualità degli individui, s’appunta unicamente sull’uguaglianza delle cose e concepisce la giustizia in modi opposti, ma accomunati dall’identico vizio di estendere al tutto un’uguaglianza o una disuguaglianza che vigono invece per un certo aspetto soltanto. Così, nelle democrazie, poiché ogni cittadino è uguale nella libertà, si ritiene che sia uguale in tutto, mentre nelle oligarchie, poiché alcuni sono diseguali

nella ricchezza, si ritiene che siano diseguali in tutto (*Pol.*, III, 9, 1280 a 8-24). Istituzioni tipiche della democrazia sono il compenso dato a chi partecipa all’assemblea, all’attività di giudice e alle magistrature, ossia alla gestione del potere legislativo, giudiziario ed esecutivo; il sorteggio delle magistrature, la loro indipendenza dal censo, o tutt’al più l’essere legate a un reddito bassissimo. Inoltre lo Stagirita menziona il fatto che il medesimo soggetto non può

ricoprire due volte la medesima carica se non raramente, che le cariche stesse sono di breve durata, le funzioni di giudice sono esercitate da tutti su qualunque materia, l'assemblea è sovrana in ogni campo e nessuna magistratura è a vita, nessuna o pochissime hanno facoltà di giudizio processuale su alcuna questione, risultando così separato il potere esecutivo da quello giudiziario. Si tratta per lo più dell'uguale contrario dello statuto oligarchico, come

contrari sono i fattori sociali e culturali a cui si affidano le due costituzioni: una buona nascita, la ricchezza e l'educazione sono quelli sui quali si basa l'oligarchia, mentre la bassa condizione natale, la povertà e la volgarità quelli propri della democrazia (*Pol.*, IV, 14, 1298 a 10-33; VI, 2, 1317 b 19-1318 a 4). Lo Stagirita distingue quattro forme di democrazia. La prima si attua quando gli agricoltori o i proprietari di una modesta ricchezza sono

sovrani dello stato e governano secondo le leggi; un governo al quale anche gli altri possono partecipare, quando siano possessori di una quantità di censo stabilita dalla legge. Le cariche dipendono dunque dal censo, che però è modesto. Questa forma di democrazia è la più antica, ed è la migliore. Nel modo più consono si attua tra gli agricoltori, che rappresentano la classe migliore per essa. Poiché infatti non possiedono grandi sostanze e hanno

bisogno di lavorare, non si riuniscono spesso in assemblea, per cui chi governa è la legge. Dopo gli agricoltori, le sono particolarmente adatti i pastori. Gli individui delle altre classi – gli operai meccanici, i mercanti e i *teti* –, sulle quali si basano le altre forme di democrazia, sono molto inferiori, dal momento che il loro tenore di vita è basso, le loro opere non richiedono una particolare eccellenza morale e, aggirandosi sovente per la piazza, sono inclini a

raccogliersi in assemblea, tendendo così a sostituirsi alla legge. Questa comunque impera nella seconda forma di democrazia, nella quale è previsto che accedono alle cariche tutti i cittadini di nascita incensurabile, anche se in realtà lo fanno soltanto coloro che possono non lavorare. Pure nella terza impera la legge, ma in essa chiunque può accedere alle cariche, purché sia cittadino. Nella quarta forma di democrazia, sorta

cronologicamente per ultima, è sovrana la massa, non la legge. Essa è nata con l'ingrandirsi degli stati: in seguito all'abbondanza delle entrate, tutti hanno preteso di aver parte del governo. E poiché la partecipazione all'assemblea comporta un compenso, tutti possono esservi presenti, anche i poveri. Anzi, soprattutto questi, giacché non hanno altre occupazioni, mentre i ricchi, dovendo curare le loro sostanze, hanno minori

possibilità di farsi attivi nelle decisioni assembleari. Pertanto è la massa dei poveri e non la legge a essere sovrana dello stato, con il degrado morale che questo comporta e che tocca il fondo quando i capi, per rendere più potente il popolo, aggregano quanti più possibile al corpo dei cittadini, concedendo il diritto di esserlo anche ai figli illegittimi e a quelli di cui un genitore soltanto è membro della *polis*.

La poetica

LA POESIA E L'IMITAZIONE

La poetica è l'arte che studia quella particolare «produzione» (ποίησις) che è la poesia. Questa è imitazione (l'arte del poetare è arte dell'imitare e le composizioni poetiche sono imitazioni): di azioni o di personaggi in quanto soggetti agenti. Ed è imitazione che deve saper esprimere il carattere e la qualità dell'atto che imita, fissandolo proprio in quello specifico risalto di senso per il quale lo presceglie. Sotto questo profilo essa è un modo

di conoscere, come attesta anche il fatto che grazie all'imitare gli uomini accedono alle prime conoscenze. Essa si distingue dalle altre arti produttive o poietiche perché, imitando azioni, le quali mancano di quell'uniforme regolarità e di quella totale indipendenza dal soggetto che caratterizzano invece i prodotti delle altre arti, dispone di un ampio ventaglio di possibilità rappresentative. Inoltre, perché ciò che essa rappresenta non sono i fatti

così come sono, ma così come possono essere, piegando pertanto il vero nel verisimile. Su questa base la poesia si distingue anche dalla storia, che è attenta al particolare e al reale. La poesia invece «tende piuttosto a rappresentare l'universale» ed è «qualcosa di più elevato della storia» e «più filosofica».

In ogni arte imitativa concorrono tre elementi: i mezzi, gli oggetti imitati e il modo. Quanto ai mezzi, Aristotele li indica nel ritmo,

nel linguaggio e nell’armonia. Quanto all’oggetto, si possono imitare persone nobili o ignobili. Per ciò che riguarda la poesia questa differenza segna espressamente la diversità della tragedia dalla commedia: la prima tende a rappresentare i personaggi migliori, la seconda i peggiori. Quanto infine al modo, i soggetti possono essere imitati o in forma narrativa, come avviene nel genere epico, secondo due possibilità: o facendo parlare i personaggi o parlando il poeta

in proprio; oppure in forma drammatica, imitando cioè persone «che agiscono (δρῶντας)», come fanno la commedia e la tragedia.

LA TRAGEDIA E L'EPICA

La tragedia è «mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, dotata di un'estensione, con un linguaggio che dà piacere con ciascuna specie di abbellimenti separatamente nelle parti, di persone che agiscono e non

con un annuncio, la quale tramite pietà e terrore porta a compimento la purificazione delle passioni proprie di questo genere di azioni» (*Poet.*, 6, 1449 b 23-28). Suoi elementi costitutivi sono il racconto (μῦθος), ossia la composizione di una serie di azioni o di fatti; i caratteri (ἦθη), vale a dire l'elemento per il quale alle persone che agiscono vengono attribuite determinate qualità; il pensiero (διάνοια), inteso come «tutto ciò per cui i personaggi di un dramma

dimostrano, parlando, qualche cosa di particolare o anche enunciano una verità generale»; il linguaggio (λέξις), ovvero l'espressione del pensiero mediante la parola, e cioè la stessa composizione in versi; la composizione musicale (μελοποιία) e lo spettacolo (ὄψις). Di questi, linguaggio e musica costituiscono i mezzi; lo spettacolo è il modo; il racconto, il pensiero e i caratteri rappresentano gli obiettivi della tragedia. Il racconto ha come sue parti la

peripezia (περιπέτεια), vale a dire «il mutamento improvviso […] da uno stato di cose nel suo contrario» (*Poet.*, 11, 1452 a 22-23), come nell'*Edipo re* la confessione del vecchio pastore, costretto da Edipo stesso e posto a confronto col messo venuto da Corinto, di averlo ricevuto appena nato dalla madre Giocasta;[4] il riconoscimento (ἀναγνώρισις), ossia «il passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza e quindi alla reciproca amicizia o inimicizia tra i personaggi

dell'azione drammatica destinati alla buona o alla cattiva fortuna» (*Ivi*, 29-32); e il patimento (πάθος), ossia un'azione che porta con sé rovina e dolore, come il vedere cadaveri sulla scena, o ferite e sofferenze strazianti (*Ivi*, 1452 b 9-13). Aristotele precisa che peripezia e riconoscimento debbono scaturire direttamente dall'intima struttura del racconto, sì da essere la conseguenza, necessaria o verisimile, dei fatti, così come dall'intrinseca struttura di esso

e non già da un artificio deve derivare lo scioglimento (λύσις) della tragedia (*Poet.*, 15, 1454 a 37-b 1), ossia l'epilogo del dramma che rappresenta o, più tecnicamente, quella serie di casi compresi tra il momento in cui ha inizio la mutazione da uno stato di felicità a uno d'infelicità, o viceversa, e la fine della tragedia. La serie dei casi, invece, che dall'inizio dell'azione drammatica giungono fino alla predetta mutazione rappresenta il «nodo» (δέσις) (*Poet.*, 18, 1455

b 24-29). Sull’unità del racconto si costruisce l’unità della tragedia. L’azione drammatica ha da svolgersi nel periodo di tempo di un solo giorno. Quanto all’estensione, essa raggiunge la sua bellezza se può abbracciarsi con un unico sguardo dal principio alla fine, se può cioè scorgersi in una visione d’assieme la serie di vicissitudini attraverso cui i soggetti passano dalla felicità all’infelicità, o viceversa (*Poet.*, 7, 1452 a 9-15). Inoltre, l’unità dell’azione:

perché si attui, non basta che l’azione ruoti intorno a un unico personaggio, ma è necessario che costituisca un tutto compiuto, e questo si verifica quando le sue parti sono coordinate in modo tale che, spostandone o sopprimendone una, l’insieme ne resti come dislocato e rotto (*Poet.*, 8, 1451 a 29-35).

Effetto della tragedia è la catarsi, ossia la purificazione delle passioni degli spettatori, che si realizza per il tramite della pietà e del terrore,

scaturente dall’orrore del dramma rappresentato. Le azioni drammatiche, cioè, suscitando detti sentimenti, rendono pure le passioni che le hanno mosse – le quali sono poi le stesse che provano gli spettatori, in quanto partecipi del dramma – da certi loro aspetti tali da renderle orribili e nefande: per l’appunto, mediante la pietà e l’orrore. Così, per esempio, il *pathos* che ha spinto Oreste a uccidere la madre è il sentimento di una giusta punizione per

l’assassinio del padre da lei voluto: un sentimento di per sé tutt’altro che riprovevole, ma che diventa tale quando non tien conto dell’amore che è pur sempre dovuto alla genitrice. L’orrore, per un verso, che suscita nello spettatore l’uccisione della madre per mano del figlio e, per altro verso, la pietà per il conflitto in cui questi s’è trovato nell’eseguire un tale atto, purificano quel giusto sentimento di punire il colpevole (nel caso in specie:

la colpevole) dall’aspetto nefando di doversi applicare in senso assoluto, dunque persin alla madre. In tal modo la catarsi si riconduce allo scioglimento dell’azione drammatica e ne costituisce il momento culminante e decisivo.

L’epica è mimesi di soggetti eroici e di personaggi superiori al comune, fatta in forma narrativa e in esametri. L’esametro è il verso tipicamente eroico, dato il suo carattere posato e solenne,

capace più d’ogni altro d’accogliere, in virtù della sua austera lentezza, parole straniere e metafore – laddove il trimetro giambico e il tetrametro trocaico sono particolarmente adatti al movimento, tanto che quello è il metro proprio dell’azione drammatica, questo della danza. Il racconto del poema epico non è contenuto in alcun limite cronologico e la sua lunghezza, che deve potersi abbracciare con un solo sguardo dall’inizio alla fine,

non può essere inferiore alla lunghezza di una serie di tragedie che si rappresentano in un solo spettacolo. Esso comprende molti episodi (mentre quello della tragedia si concentra su di un unico aspetto), pur nell'unità d'azione, che dev'essere sempre mantenuta. E ammette anche l'irrazionale, oltre al meraviglioso, quell'irrazionale che mal s'addice ai personaggi della tragedia, i quali risulterebbero ridicoli se il loro dramma l'accogliesse. Tutto

questo aumenta la maestà e la magnificenza della composizione epica, che ha in queste note le sue caratteristiche proprie.

---

[1] Nacque a Stagira nel 384/383 a.C. (non essendo proponibile, allo stato attuale degli studi, la data del *Marmor parium*, stabilita nel 371 a.C.), dal padre Nicomaco, medico accreditato presso Aminta II, re di Macedonia e genitore di Filippo. È assai probabile che Aristotele abbia soggiornato nei primi anni a Pella, la capitale del regno macedone. Nel 366/365 entrò nell'Accademia, dove rimase fino alla morte di Platone, ossia fino al 347 /346 a.C. La ragione del distacco dalla scuola, in cui stette vent'anni e che lo vedeva tra gli esponenti più illustri, fu probabilmente la

delusione per la mancata successione al maestro nello scolarcato, che toccò invece a Speusippo, nipote di Platone. Con Aristotele se ne andarono infatti anche altri membri dell'Accademia, tra i quali Senocrate. Aristotele dapprima si recò ad Asso, un'isola di fronte alla Troade, dove esisteva una scuola platonica fondata da Erasto e Corisco e favorita da Ermia, principe di Atarneo, che fu egli stesso allievo dell'Accademia. Dopo un soggiorno ad Asso di tre anni, durante i quali si congiunse in matrimonio con Pizia, nipote di Ermia, Aristotele si trasferì a Mitilene, nell'isola di Lesbo. Nel 343/342 a.C. fu chiamato da Filippo a educare il figlio Alessandro. Alla corte macedone egli restò fino al 336 a.C., quando cioè Alessandro salì al trono. Nel 335/334 a.C. Aristotele tornò ad Atene, per fondare una scuola destinata a essere antagonista all'Accademia: il Liceo, così chiamato dal tempio sacro ad Apollo

Licio, vicino al quale, in alcuni locali presi in affitto (come straniero, Aristotele non poteva acquisire alcuna proprietà), la scuola ebbe sede. All'edificio era annesso anche un portico o giardino, dove Aristotele era solito tenere lezione passeggiando. Donde il nome di «Peripato» con cui fu indicato il Liceo (περίπατος, passeggiata) e quello di «Peripatetici» con il quale si designarono i suoi membri. Nel 323 a.C., anno della improvvisa morte di Alessandro, tutta la Grecia e Atene in particolare furono preda di una ventata di rivolta antimacedone; il che suggerì ad Aristotele di allontanarsi per la seconda volta dalla città e abbandonare la sua scuola. Per non farvi più ritorno. Si ritirò a Calcide, dove possedeva una casa, lasciatagli in eredità dalla madre, e pochi mesi dopo, nel 322 a.C., morì.

Il *corpus* degli scritti aristotelici,

comprendente le opere di scuola, raccolte e sistemate da Andronico da Rodi nel I sec. d.C., contempla opere di logica, complessivamente indicate come *Organon* (le *Categorie*, il *De interpretatione*, i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche*, gli *Analitici primi* e gli *Analitici secondi*), opere di fisica, di psicologia e di biologia: la *Fisica*, il *De caelo*, il *De generatione et corruptione*, i *Metereologica*, il *De anima*, i sette trattati complessivamente chiamati *Parva naturalia*; la *Metafisica*, opere di etica e di politica: l'*Etica nicomachea*, l'*Etica eudemia*, i *Magna moralia* (di cui, tuttavia, è dubbia la paternità aristotelica), la *Politica*; la *Retorica*, la *Poetica* e opere biologiche: la *Historia animalium*, il *De motu animalium*, il *De partibus animalium*, il *De generatione animalium* e il *De incessu animalium*. A questi scritti vanno aggunte le opere essoteriche, andate perdute, delle quali ci restano frammenti più o meno

lunghi: il *Grillo*, l'*Eudemo*, il *Protrettico*, il *Della filosofia*, il *De ideis*, il *Sul bene*.

2 Due regole di *Top*., IV, 1 (120 b 21-29; 120 b 36 sgg.) lasciano chiaramente intendere che nella divisione non risulta esplicato il rapporto predicativo tra il genere e la specie. Una terza (*Top*., VI, 6, 143 b 11-21) imputa al procedimento dicotomico la possibilità di dividere il genere con una negazione, cadendo così nell'assurdo di predicare la specie del genere, mentre è questo a predicarsi di quella. Altre critiche, formulate in un tempo successivo, quando Aristotele disponeva della teoria del sillogismo, obiettano che la divisione è una sorta di sillogismo impotente perché, invece di assumere come medio un termine meno esteso del predicato, com'è corretto fare, assume invece come medio la nozione più universale, ossia il genere in tutte le sue

differenze; di conseguenza, nella conclusione dovrebbe predicarsi del soggetto una nozione più estesa di quella che s'intende attribuirgli, per cui, nell'attribuirgliela, la divisione non dimostra, ma postula ciò che vuole provare. La divisione, insomma, non è in grado di giustificare formalmente l'attribuzione al soggetto di una delle due specie in cui il genere è diviso (*Anal. Prior.*, I, 31; *Anal. Post.*, II, 5). Inoltre essa presuppone come già assunte le determinazioni che va ordinatamente enunciando (*Anal. Post.*, II, 5, 91 b 20-31. Cfr. anche *Anal. Post.*, II, 13). Infine in un'ultima critica, di peso indubbiamente minore, Aristotele rileva che in alcuni casi la divisione è un metodo classificatorio inadeguato (*De part. anim.*, I, 2, 642 b 5 sgg.).

[3] Qui infatti lo Stagirita afferma che, come

nel caso delle altre argomentazioni, si sarà raggiunta una sufficiente dimostrazione (δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς) se, dopo aver esposto i *phainomena*, ossia i punti di vista, si esaminano diaporeticamente gli argomenti pro e contro (διαπορῆσαι) e, confutando questi secondi, si mostra la verità di tutti gli ἔνδοξα espressi a riguardo, e se non proprio di tutti, della maggior parte e dei più importanti.

[4] Cfr. Sofocle, *Edipo re*, vv. 1110-1185.

5

La filosofia ellenistica e romana

Considerazioni introduttive

Con la prematura morte di Alessandro Magno, avvenuta nel 323 a.C., gli storici fanno iniziare il periodo ellenistico. Sotto il profilo filosofico, esso vede spezzarsi quella linea che,

con Platone e Aristotele, aveva caratterizzato l’apogeo del pensiero filosofico classico, per dar vita a nuovi modi di far filosofia. Non che vadano perduti il senso speculativo e la dimensione sistematica del pensare. Anzi, se si paragona la compattezza della filosofia di Epicuro o quella degli Stoici col pensiero dei due filosofi predetti, ben ci si avvede come in questi secondi il momento problematico sia molto più accentuato rispetto all’impostazione marcatamente

unitaria e dottrinaria della filosofia epicurea e stoica. Ciò che invece s'affaccia come «novità» è, innanzitutto, il primato dell'etica, che rivolge a sé l'interesse di base della riflessione filosofica. A spiegazione del fenomeno è stato invocato il senso di smarrimento di fronte alla crisi dei valori tradizionali, legati all'organizzazione della vita nell'ambito della *polis*, una volta che questa, come istituzione politica e culturale, venne meno; lo

sconvolgimento mentale dell’uomo greco posto di fronte alla perdita della libertà politica, conseguente alla conquista della Grecia e, parallelamente, lo scoramento di fronte a una decadenza che aveva portato la Grecia stessa a perdere la sua centralità anche sul piano culturale, una volta fattesi avanti le culture dell’Oriente, conosciute anche – se non soprattutto – in seguito alle spedizioni militari di Alessandro. Donde il bisogno e l’urgenza di «rifugiarsi in se

stessi», con il conseguente conferire un rilievo del tutto primario alla riflessione etica.

Ma al di là della indubbia pertinenza di queste spiegazioni, che fanno fondamentalmente leva sulla mutata temperie culturale, ciò su cui in questa sede interessa soprattutto fissare l'attenzione è che, in ogni caso, le filosofie ellenistiche, con lo stesso primato conferito all'etica, non si esauriscono nell'essere delle «filosofie della crisi» e, probabilmente, neppur

trovano in questa dimensione la loro caratteristica basilare, ma presentano contenuti dottrinali che, nella indiscutibile diversità da quelli della filosofia classica (Platone e Aristotele *in primis*), non hanno per questo minor valore né sul piano speculativo, né su quello della storia del pensiero. E si tratta di contenuti testimoniati «in positivo», non semplicemente come reazione alla negatività di un malessere culturale ed esistenziale; contenuti che si consolidarono

in una plurisecolare tradizione che travalica i limiti geografici della cultura greca (si pensi a come quella romana si imbevve di epicureismo – la mente corre ai nomi di Orazio e di Tito Lucrezio Caro, innanzitutto – e di stoicismo) e persino quelli cronologici del mondo antico (si rifletta sull’esistenza di correnti di pensiero scettiche ed epicuree nell’Umanesimo, nel Rinascimento e nella stessa era moderna).

Quelle del pensiero

ellenistico sono istanze che fanno capo a una cultura filosofica assai attenta al particolare (la sillogistica stoica ne offre una testimonianza eloquente), pur senza rinunziare alla costruzione di spiegazioni ultime della realtà e a mettere in rapporto il destino del singolo con quello del tutto; una cultura che pone in campo strumenti d'indagine nuovi, la logica quale settore specifico della filosofia *in primis*. Sì che per la loro novità questa

cultura e dette filosofie vanno primariamente prese in esame.

Lo stesso primato dell'etica chiama in causa un diverso modo di prospettare i rapporti dottrinali ed epistemologici con le altre parti della filosofia: non tanto perché queste, com'è stato accentuato a dismisura da certi indirizzi della storiografia, furono elaborate in funzione ausiliaria rispetto all'etica, così da delineare una concezione della realtà e mettere a punto strumenti argomentativi

confacenti all'istituzione e alla comprovazione (molto spesso alla difesa) delle istanze morali, ma soprattutto perché vede impiegato un modello di razionalità ben differente da quello secondo il quale l'etica si rapporta, in Platone e in Aristotele, alle discipline teoretiche. In effetti, nei sistemi epicureo e stoico – con riferimento soprattutto allo stoicismo antico – la ragione che istituisce l'etica è la stessa che istituisce la logica e la fisica (le tre parti in cui questi

sistemi dividono la filosofia): la medesima razionalità opera dunque per l’intero ambito della costruzione filosofica, che anche per questo si erige come «sistema». Al contrario, come s’è visto, in Aristotele la ragion pratica si distingue da quella teoretica, pur avvalendosi entrambe, innanzitutto, del metodo dialettico; in Platone, dove il momento teoretico e quello morale non sono ancora avvertiti come ambiti distinti di sapere, l’unità o la pluralità della ragione non è problema.

IL PRIMATO DELL'ETICA E L'ANTIPLATONISMO DELLA FILOSOFIA DI EPICURO

L'intento eminentemente etico-sapienziale della filosofia epicurea[1] risulta, tra gli altri, da due passi dell'*Epistola a Erodoto*, dove rispettivamente si ascrive al conseguimento della felicità quella conoscenza della causa dei fenomeni in cui consiste la scienza della natura (*ad Her.*, 78) e s'ammonisce a non temere che il reperimento

di cause molteplici, ossia di esplicazioni plurime circa i fenomeni celesti sia conoscenza inadatta a raggiungere la tranquillità dell’animo (*ad Her.*, 79-80). Identicamente nell’*Epistola a Pitocle* Epicuro dichiara che «unico scopo della conoscenza dei fenomeni celesti, sia che vengano trattati in connessione con altri, sia indipendentemente, è la tranquillità e la sicura fiducia» (*ad Pyt.*, 85). E più oltre ribadisce che il metodo delle

spiegazioni molteplici consente «la massima serenità» (*ad Pyt.*, 87). La fisica, dunque – che in Epicuro, stante la sua negazione di ogn'ordine eccedente quello materiale, coincide con l'ontologia –, e la teoria della conoscenza (o canonica, ossia dottrina del canone o criterio della verità) interessano unicamente in quanto utili al viver felici, nel modo che subito diremo. In se stesse, cioè come conoscenze teoretiche, non rivestono alcun valore, come non ne ha

nessun'altra conoscenza che non riguardi il piano dell'etica. A questa perdita del valore teoretico del sapere a vantaggio di una sapienza di vita s'allinea perfettamente la svalutazione della cultura («fuggi, o beato, a vele spiegate la cultura tutta quanta»; 163 Us., 89 A), che non serve per esser saggi, vale a dire per raggiungere la filosofia, concepita essenzialmente come dottrina che porta l'uomo alla felicità. Donde il vanto di Epicuro

d’esservi pervenuto «sgombro da tutta quanta la cultura» (117 Us., 43 A).

All’etica, la fisica è funzionale perché elabora una teoria complessiva dell’universo («il tutto», τὸ πᾶν) nella quale sono eliminate quella paura degli dèi e della morte che, assieme al timore di non poter provare piacere e del dolore, turbano l’uomo. La canonica – che tradizionalmente è presentata come una branca della filosofia epicurea, sulla linea di una

tripartizione della filosofia stessa che è espressamente teorizzata dagli Stoici, ma non da Epicuro; ond'è che nel suo sistema canonica e fisica sono un tutt'uno – definisce poi i criteri della conoscenza e della verità che sorreggono la fisica. Come già risulta da questi cenni iniziali, il pensiero epicureo si configura in termini fortemente sistematici. Il suo riferimento polemico è la filosofia di Platone e del giovane Aristotele (Bignone, Pesce), né pare che Epicuro

abbia accostato i trattati aristotelici di scuola (come pur tuttavia un’altra esegesi ha ritenuto). Nel pensiero platonico egli vide, infatti, l’espressione più radicale di quel dualismo tra sensibile e intelligibile, con la conseguente svalutazione del primo termine, in opposizione al quale costruì il suo sistema: ponendo come criterio certo del conoscere la sensazione, di contro al primato platonico della conoscenza intelligibile, come costitutivi dell’esistente

gli atomi e il vuoto, di contro alle Idee, come bene il piacere, di contro ai valori legati alla trascendenza e all'immortalità dell'anima. All'opposizione all'idealismo platonico è da ascrivere altresì il totale e sprezzante rifiuto della matematica, quella matematica in cui Platone scorgeva un grado della conoscenza intelligibile e che apriva per lui a un ordine soprasensibile, tanto da pensare strutturato in termini geometrici il mondo, costruito dal Demiurgo sul

modello delle Idee. Proprio per questo Epicuro la giudica falsa («totam geometriam falsam esse credidit» – 229a Us.), nella rivendicazione che il materiale non va trasceso in alcun modo e porta intrinseco a sé le condizioni del suo ordine.

Gli atomi e il vuoto

Il nucleo del sistema epicureo è la teoria degli atomi, o corpi, e del vuoto. Con essi Epicuro riprende una dottrina che fu già di Leucippo e di Democrito,

ancorché ne abbia sempre negato la derivazione, e che, come questa, si riporta all’eleatismo, del quale le due determinazioni ripropongono il binomio fondamentale, costituito dalla coppia essere-non essere. Di chiaro stampo eleatico è la prova dell’esistenza degli atomi: poiché «nulla nasce dal nulla» ed esistono i corpi, debbono esistere dei componenti primi, ossia dei corpi indivisibili e indistruttibili, senza i quali il processo di scomposizione,

proseguendo all’infinito, porterebbe alla dissoluzione del tutto nel nulla. Ma il tutto rifiuta il nulla ed è immutabile («sempre fu come è ora e sempre sarà»), perché «nulla esiste in cui possa tramutarsi» (*ad Her.*, 39). Quanto poi al vuoto, ne attesta l’esistenza il fatto che i corpi stanno e si muovono, e senza il vuoto essi «non avrebbero né dove stare né dove muoversi» (*ad Her.*, 40). Il tutto, che è infinito (poiché, se non lo fosse, se ne potrebbe scorgere l’estremo

rispetto a qualcos’altro; ma fuori del tutto non vi è nulla da cui vederne il confine [*ad Her.*, 41]), è così «costituito di corpi e di vuoto», giacché, oltre questi, «né in base all’esperienza né in analogia ai dati di essa si può arrivare a concepire alcun’altra cosa» (*Ivi*).

Ma all’atomismo leucippeo e democriteo Epicuro apporta fondamentali innovazioni concettuali, che ne modificano la fisionomia complessiva in modo da conferire, con la

dottrina dei minimi, una maggior determinatezza agli atomi e sostituire al loro caotico volteggiare un movimento ordinato di caduta nel vuoto, in virtù del peso. Una determinazione che non era contemplata da Democrito e che invece per Epicuro costituisce, assieme alla grandezza e alla figura, una loro proprietà intrinseca (*ad Her.*, 54). Anche per il filosofo di Samo gli atomi sono corpi indivisibili, e dunque indistruttibili, perché, non

ammettendo alcun vuoto interno, sono un tutto compatto. Ma, pur essendo semplici, sono tuttavia costituiti, in quanto estesi (ossia dotati di grandezza), di parti idealmente distinguibili, ancorché non separabili, le quali non derivano a loro volta da altre parti idealmente distinguibili, ma rappresentano il minimo d'estensione. Gli atomi risultano pertanto dalla composizione compatta e indissolubile di «minimi» (τὰ ἐλάχιστα), alla cui esistenza

Epicuro perviene con un’analogia tra gli atomi stessi e i minimi sensibili (meglio: visibili), i quali sono simili a ciò che è esteso e indivisibile e che pertanto può intendersi come costituito di parti disposte una di seguito all’altra; parti che possono scorgersi anche nella loro singola individualità, ossia non nello stesso corpo né in contatto fra loro, e dal cui numero dipende la grandezza del minimo sensibile (*ad Her.*, 58-59). I minimi dell’atomo

sono l'analogo di queste parti del minimo sensibile, e anche la grandezza e la figura degli atomi dipendono dal numero e dalla disposizione dei minimi. Le cui combinazioni – e, di conseguenza, la grandezza e la figura degli atomi stessi – presentano così una varietà grandissima, fino a essere, le loro grandezze e figure, inconcepibili, ma non infinite, trovando un limite nella soglia oltre la quale l'atomo diventa visibile: il che anche per Epicuro, come già per

Democrito, non è possibile (*ad Her.*, 42-43; 55-56).

In quanto costituiti di minimi, gli atomi sono altresì dotati di peso, che varia dall'uno all'altro e in forza del quale essi, essendo nel vuoto, hanno un movimento di caduta: dall'alto al basso. Questi non hanno significato assoluto, non costituiscono cioè delle posizioni, com'era per Aristotele, ma delle direzioni, denotando rispettivamente i versi in cui, dal punto in cui ci troviamo, lo spazio sopra la

testa e sotto i piedi sono proiettabili all’infinito (*ad Her.*, 60). La diversità di peso tuttavia non comporta una diversa velocità di caduta, ma nel vuoto, che non presenta alcuna resistenza, gli atomi sono equiveloci (*Ivi*). Per cui il loro movimento, essendo per traiettorie parallele e di pari velocità, non ne consente l’incontro, né in orizzontale, né in verticale, con la conseguente impossibilità che si formino i composti e, con essi, i mondi. Epicuro ipotizza

perciò una deviazione angolare (παράγκλισις, *clinamen*) nel moto dell'atomo, ossia una variazione di direzione che spontaneamente, senza cioè alcuna causa esterna, esso assume a un certo punto della sua caduta. In virtù di detta deviazione gli Epicurei giustificheranno anche la libertà, come vedremo. Gli atomi possono così urtarsi e assumere un secondo movimento: di rimbalzo, secondo il quale si portano gli uni lontano dagli altri (*ad Her.*,

43) e che non è più equiveloce, ma di velocità differente, a seconda dell'urto. Un terzo tipo di movimento essi hanno poi nei composti (*Ivi*), e anche questo di differente velocità, variando la resistenza del mezzo (*ad Her.*, 62). Gli atomi sono pertanto soggetti a un movimento continuo, del quale non c'è un inizio, essendo eterni sia essi che il vuoto (*ad Her.*, 44).

Poiché il tutto è infinito, per la ragione che s'è detta, anche atomi e vuoto sono infiniti.

Epicuro lo prova con una sorta di ragionamento circolare, tale cioè che, partendo dall'infinità di uno dei due termini, raggiunge l'impossibilità della finitudine dell'altro. Così, se il vuoto fosse infinito e gli atomi di numero finito, si disperderebbero, donde l'impossibilità della costituzione dei mondi; parimenti, se il vuoto fosse finito e gli atomi numericamente infiniti, non avrebbero dove stare (*ad Her.*, 42).

NATURE COMPIUTE, ACCIDENTI E SINTOMI

Gli atomi e il vuoto sono «nature compiute», in qualche modo paragonabili a quella che per Aristotele è la sostanza. Essi rappresentano infatti l’ossatura della realtà, la sua struttura ontologica, dal momento che non soltanto non esiste nulla che non sia costituito di atomi, ma senza atomi nulla sarebbe concepibile.

Tuttavia atomi e vuoto non esauriscono la realtà, nella

quale (a differenza di Democrito, che riteneva le qualità come il dolce, l'amaro, il duro il molle, ecc. *impressioni soggettive*, esistenti non *in re*, ma «per convenzione» [cfr. D.K. 68 B 9]) per Epicuro vanno compresi anche gli *attributi*, vale a dire le proprietà di quegli aggregati atomici che sono i corpi. Il filosofo ne distingue due specie. Entrambe hanno in comune il fatto di non essere nature esistenti di per sé, ma non per questo di essere prive

di realtà. Alcune però, quali la forma, il colore, la grandezza, il peso, sono inseparabili dal corpo, tanto che senza di esse questo non esisterebbe né sarebbe pensabile. Come tali sono «eterne», in quanto «il corpo, nella sua interezza, ha nel loro complesso la sua natura eterna» (*ad Her.*, 69). Il filosofo le chiama «accidenti» (συμβεβηκότα, da συμβαίνειν, ossia «venire assieme»), per significare la loro natura di qualità che «vengono assieme» al corpo e non ne sono

disgiungibili. Altre invece, come il moto e la quiete, l'agire e il patire, ecc., sono disgiungibili dal corpo, il quale può esistere e pensarsi anche senza di esse. Va da sé che non sono proprietà «eterne» (nel senso in cui il filosofo ha attribuito questa prerogativa alle precedenti), ma – al di là del termine usato da Epicuro per designarle: «sintomi» (σύντομα) – puramente accidentali. Ciascuna di esse «può predicarsi, secondo determinate percezioni,

soltanto in connessione con il tutto e quando la vediamo presentarsi» (*ad Her.*, 69-70). Tuttavia, non per il fatto di non essere eterne (oltre a non esistere di per se stesse), non sono reali. Né tali quali «la sensazione ce le determina nella loro particolarità» (*ad Her.*, 71).

Tra i sintomi si annovera anche il tempo. Esso, considerato nell'evidenza in cui ci appare là dove lo percepiamo (per esempio, nell'alternarsi dei giorni e delle

notti, o nei fenomeni quali l’avvicendarsi delle nostre affezioni interiori, o quando diciamo «molto tempo» o «poco tempo»), risulta infatti connesso con il movimento e la quiete: come loro proprietà accidentale, in quanto dipendente da essi. E poiché moto e quiete sono sintomi, il tempo è «sintomo di sintomi» (*ad Her.*, 74).

I MONDI

Con l’incontro degli atomi si

formano i composti e quei sistemi di corpi che sono i mondi, definiti anche aggregati di aggregati (*ad Her.*, 73). Anche a questo riguardo la concezione epicurea ha per riferimento polemico la cosmologia platonica. La quale, come già risultava dal programma del *Fedone* e veniva poi elaborata nel *Timeo*, si delineava in un quadro finalistico e sulla base di un modello ideale, cioè perfetto, la cui impronta era visibile nell'unicità, nella

sfericità e nell’eternità del mondo, nonché nel suo essere un vivente, ossia dotato di anima. Tutti questi caratteri sono contraddetti dalla cosmologia epicurea. Innanzitutto, essendo gli atomi infiniti e percorrendo uno spazio infinito, anche i mondi sono numericamente infiniti nel tempo e nello spazio, e di uguali al nostro ce ne sono altri (*ad Her.*, 45; *ad Pyt.*, 89). In secondo luogo, sono tutti soggetti a distruzione, alcuni più velocemente, altri più

lentamente, alcuni per una causa, altri per un’altra, ma tutti risolvendosi in corpi semplici, dai quali se ne costituiscono altri, all’infinito (*ad Her.*, 74). In terzo luogo, atteso l’unirsi tra loro degli atomi in varie combinazioni, non è pensabile che abbiano una sola forma, ma «alcuni sono sferici, altri di forma ovale, altri di altre forme» (*ad Her.*, 74. In *ad Pyt.*, 88 si parla invece di «forma rotonda o triangolare o di qualsiasi altro genere»). In quarto luogo,

«non bisogna crederli esseri animati» (*Ivi*). Infine, originandosi tutti dal moto degli atomi, che, come s'è visto, esclude ogni finalità, è totalmente assente anche da essi ogni ordine finalistico. Ma non per questo in essi non si costituisce un ordine. Anzi, Epicuro afferma espressamente che per la genesi di un mondo «non basta che si formi soltanto un accozzo di materia e un vortice nel vuoto», ma che sono necessari «semi adatti», e si riferisce all'esito finale della

loro composizione come a un «compimento», sottolineandone la «stabilità» (*ad Pyt.*, 89). Com'è stato opportunamente fatto notare (Pesce), si ha qui, in questo emergere e consolidarsi dell'ordine, quale ripetizione e permanenza, dall'apparente disordine iniziale, il trapasso dalla nozione di «mondo» (κόσμος) a quella di «natura» (φύσις), sulla quale è verisimile e ragionevole che Epicuro si sia ampiamente soffermato, se *Sulla natura* (Περὶ φύσεως) è il

titolo di un suo scritto, del quale non rimangono che pochi frammenti. Ma si tratta di un ordine che è pura fattualità, mero stabilizzarsi di una ripetizione: dunque una regolarità che esiste perché si constata, ma che avrebbe potuto essere diversa e che dura soltanto per il tempo in cui dura il mondo.

Questo è «un perimetro di cielo che comprende astri e terra e tutti i fenomeni, separato dall'infinito» (*ad Pyt.*, 88). Ciò che vi è compreso non

si è formato separatamente per raccogliersi poi in esso, ma si è generato con l'inizio stesso della costituzione del mondo, ed è concresciuto col concrescere di ogni altro fenomeno: il mare assieme alla terra, le sostanze ignee assieme a quelle ventose (*ad Pyt.*, 90): secondo quel processo meccanico che è l'aggregazione degli atomi, ma che anche nel concrescere delle cose esprime un ordine e una regolarità. Del tutto immanenti, riluttanti a qualsivoglia intervento

dall’esterno.

LO SVILUPPO DELLA CIVILTÀ E IL LINGUAGGIO

Anche la genesi della vita, per il regno vegetale, animale e umano, e, nel quadro di quest’ultimo, lo sviluppo della civiltà vengono spiegati da Epicuro in chiave meccanicistica, escludendo cioè – in modo tanto deciso quanto chiaramente polemico nei confronti della tesi platonica – ogni sorta di finalismo, in

particolare quel finalismo che chiama in causa Dio come artefice, diretto o indiretto, di quei processi. Ciò significa che nessuna idea del prodotto è anteriormente presente, ma si forma a posteriori, dal riscontro del prodotto stesso, e il processo non segue nessun piano ideale prestabilito.

In nessuna delle opere di Epicuro che ci sono rimaste, complete o frammentarie, si trova esposta la sua dottrina della genesi della vita e dello sviluppo della civiltà. Ma ne

tratta diffusamente Lucrezio (*De rer. nat.*, V, 833 sgg. = fr. 249 Usener), che ripropone il pensiero del maestro. Del quale è tuttavia possibile conoscere direttamente la teoria della formazione del linguaggio (*ad Her.*, 75-76), che rappresenta il momento più significativo nell'evoluzione umana.

Sulla premessa anzidetta di un rigoroso immanentismo meccanicistico, la formazione della vita e il suo sviluppo rispondono a un impianto complessivo cui presiedono due

idee basilari: una è che, pur senza poter parlare di continuità tra i tre regni, almeno nel senso genetico della costituzione di quello animale da quello vegetale e, da questo, di quello umano, ma organizzandosi ed evolvendosi ciascuno entro la propria sfera, i processi di organizzazione sono però identici e rispondono a una medesima logica. Per cui, sotto questo profilo, se non di continuità, si può però parlare di omogeneità. L'altra – che

specifica la predetta logica – è che lo sviluppo avviene per una sorta di autoregolazione interna, per la quale da forme iniziali meno evolute, in ciascun ambito della vita si costituiscono da sé forme più complesse e meglio rispondenti alle condizioni di sopravvivenza. Per questo non è mancato tra gli studiosi chi abbia in qualche modo comparato questa dottrina epicurea a quella evoluzionistica (Winspear). Comunque sia, è da mettere in

chiaro che per Epicuro l'organo precede la funzione (Pesce), per cui la causa primaria dell'estinguersi di certe specie è la mancanza o la malformazione in esse di organi necessari o per l'alimentazione, o per la generazione, o per la locomozione, o per la cura dei piccoli, o per sfuggire alle insidie dell'ambiente.

Quanto all'uomo, la sua storia non è inizialmente dissimile da quella degli altri animali, ed è perciò

interamente inscritta nell'ambito della natura. Ma in una seconda fase si fa storia umana e ha così origine la civiltà. Qui interviene l'arte, la quale perfeziona la natura nel senso che, assumendo i risultati che questa ha casualmente prodotto come modelli e come fini del suo fare, pone in opera gli strumenti adatti alla loro realizzazione. Così nel soddisfacimento dei bisogni strettamente vitali (i desideri naturali e necessari): quanto all'alimentazione, dapprima il

cibo era procurato spontaneamente dalla natura stessa, con i frutti e certe erbe, poi, subentrando l'arte, dalla caccia e infine dall'agricoltura; per il riparo dalle intemperie erano da principio usati rami e foglie (momento della natura), poi (momento dell'arte) le pelli, inizialmente cucite, indi intessute; prime dimore erano le caverne, in seguito le capanne, le case e i loro agglomerati in città. Così nel formarsi della società: dall'iniziale isolamento degli

uomini e dagli accoppiamenti occasionali il genere umano si è evoluto con la formazione di famiglie, raccoltesi poi in villaggi e infine nelle città. Parallelamente al primitivo senso di protezione dei piccoli e degli individui naturalmente più deboli (donne e bambini) è subentrata la stipulazione di patti, sui quali si sono formati i consorzi civili, con le loro leggi e le loro istituzioni.

Identico processo (dall'iniziale momento naturale all'intervento

dell’arte) ha seguito anche la costituzione del linguaggio. In una prima fase, che corrisponde alla sua genesi, i nomi erano espressioni vocali di esperienze, sia interne (le affezioni [πάθη]) che esterne (le immagini [φαντάσματα]), dunque puri fenomeni naturali, iscritti nella sfera privata degli individui e dunque ancora privi di una vera e propria capacità comunicativa, a vantaggio di quella, assolutamente preminente, manifestativa ed espressiva. Le parole erano

perciò fuoriuscita di aria quale reazione alle esperienze suddette. Il che spiega anche la diversità delle lingue tra i vari gruppi di parlanti e anche all'interno di ciascun gruppo. Chiaro il rifiuto della teoria convenzionalistica della formazione del linguaggio, che Epicuro respinge per le implicazioni di ordine aprioristico e ideale che essa comporta nell'articolazione dei suoni vocali in funzione di simboli. In una seconda fase, in cui prevale invece l'aspetto

comunicativo, furono stipulate regole per significare con medesimi nomi medesime cose, al fine di capirsi reciprocamente e con la massima precisione e rapidità.

La conoscenza

In un sistema materialistico, quale è l’atomismo di Epicuro, è logico e consequenziale che la conoscenza privilegi la sensazione, la quale si riporta direttamente alla materialità dell’oggetto. In realtà Epicuro,

oltre che la sensazione, indica come criterio di verità anche le prolessi, ossia, come vedremo, una sorta di conoscenze generali legate ai nomi, le quali surrogano in un certo senso i concetti, e «le nozioni che derivano da un atto volontario della mente», ossia i giudizi (*ad Her.*, 38; D.L., 31). Ma sia le une che le altre derivano dalle sensazioni e si riportano a esse come al loro termine di base: le prime, perché sono memoria di sensazioni simili già avute; le

seconde, perché corrispondono a collegamenti di sensazioni operati dal ragionamento secondo somiglianza, o analogia, o unione, o incidenza. In entrambi i passi sopra citati vengono menzionate altresì le affezioni (πάθη), ma esse concernono il piacere e il dolore e come tali costituiscono il criterio di verità delle valutazioni etiche.

Sono dunque le sensazioni a costituire il fondamento della conoscenza. Tuttavia la sensazione (αἴσθησις) non è

affatto qualcosa di semplice né di univoco, ma designa in Epicuro sia un processo che i suoi momenti. Dalla superficie dei corpi si staccano continuamente sottilissime pellicole di atomi, i cosiddetti *simulacri*, che percorrono con velocità inconcepibile lo spazio, conservando per molto tempo la struttura (ossia l'ordine e la posizione degli atomi) del corpo da cui provengono, anche se a un certo punto possono subire delle deformazioni (*ad Her.*,

48). Essi, che Epicuro considera semplici superfici (Pesce), corrispondono perciò a immagini fisiche dell'oggetto. In virtù della continuità del loro flusso, vale a dire della persistenza dell'immagine che arrecano, e della velocità del loro movimento, ossia della frequenza con cui la presentano, si stabiliscono nel cosiddetto «solido» (τὸ στερέμνιον), dal quale continuano a fluire, colpendo i nostri organi di senso: tutti, data la loro estrema

sottigliezza, anche quelli interni come la vista e l'udito. Hanno così origine le *rappresentazioni* (φαντασίαι), le quali sono in tutto e per tutto uguali ai simulacri, costituendone una sorta di calco fedelissimo. Esse corrispondono all'immagine psichica dell'oggetto, e sono meramente passive. Tale passività ne garantisce la verità assoluta, comportando che il colore, la forma e le altre sensazioni (nel senso di rappresentazioni)

corrispondono in tutto e per tutto ad altrettante determinazioni dell'oggetto. In quanto tali, non possono essere confutate: non da una sensazione omogenea, «in quanto ambedue hanno lo stesso valore»; non da una eterogenea, in quanto non entrambe «sono criteri dello stesso oggetto»; non dal ragionamento, in quanto esso «dipende dalla sensazione»; non infine l'una con l'altra, in quanto «a tutte ci atteniamo» (D.L., 32). Ciascuna

rappresentazione è relativa al senso colpito dal simulacro (è cioè olfattiva, tattile, visiva, ecc.), ed è puramente momentanea, limitata cioè all'istante in cui si forma, senza conservarsi e senza alcuna memoria. La stabilità dell'immagine è tuttavia garantita dalla continuità e dalla velocità del flusso dei simulacri, caratteristiche alle quale è altresì dovuta la rappresentazione complessiva del solido e dunque dell'oggetto stesso (*ad Her.*,

49).

Le «prolessi» (προλήψεις) sono *anticipazioni* di sensazioni future, operate sulla base di altre simili già avute. Esse, come già si accennava, corrispondono in un certo qual senso ai concetti: pensati però – in chiave sensistica – come una sorta d'impronta (τύπος) lasciata nell'animo dalle sensazioni passate, non come l'apprensione dell'essenza. Inoltre, sono sempre connesse a un nome, nel senso che, quando se ne pronunci uno,

immediatamente viene richiamato ciò che esso designa (per esempio, quando si dice «uomo», «si pensa ai suoi caratteri secondo i dati precedenti delle sensazioni» [D.L., 33)]. In quanto nozioni generali, rivestono un carattere di primaria importanza per la scienza. E anch'esse, poiché si riportano in ultima analisi alla sensazione, sono «chiare ed evidenti» (*Ivi*). Per questo, ciò che tramite esse viene richiamato dal nome non ha

bisogno d'essere dimostrato. Anzi, se ne avesse, si innescherebbe un processo all'infinito nella ricerca delle nozioni prime, sottostanti ai nomi, il cui effetto sarebbe la più totale confusione e la conseguente impossibilità della scienza (*ad Her.*, 38).

Il giudizio è un atto o moto della mente che aggiunge qualcosa alla sensazione, anziché prenderne semplicemente atto. Un tale moto, ulteriore a quello della sensazione, viene percepito in

noi, che ne siamo perciò certi, in connessione con l’atto apprensivo stesso, ma distinto da esso. In quanto aggiunge qualcosa al puro attestarsi della sensazione, il giudizio è un’opinione, detta anche supposizione (ὑπόληψις). E poiché quel che viene aggiunto non è evidente, il giudizio e l’opinione possono anche essere falsi e in essi è la sede dell’inganno (*ad Her.*, 50). Del resto, una causa dell’errore per il giudizio risiede già nella deformazione subita talvolta

dal simulacro per la distanza dell'oggetto e lungo tragitto percorso. L'ambito in cui il giudizio si esercita è, da un lato, l'evidente (τὸ ἐναργές): non ciò che è attualmente tale – nel qual caso non sussistono problemi, essendo la relativa conoscenza assolutamente certa –, ma ciò che, pur non essendo attualmente evidente, può tuttavia diventarlo, in opportune circostanze: insomma, il «non ancora evidente» (come nell'opinare che quell'immagine distante

che si percepisce è di Socrate. L’immagine, per quella che viene percepita, è vera, corrispondendo a una sensazione, ma in quanto si aggiunge qualcosa alla pura rappresentazione, ossia a ciò che è evidente e nei limiti in cui è evidente – «è di Socrate» –, ci si può sbagliare; tuttavia, poiché è possibile avvicinarsi all’oggetto e averne una rappresentazione netta, quel che è stato opinato può diventare evidente). In questo caso la regola (il canone)

prescrive di sospendere il giudizio e attendere che migliori condizioni di osservazione diano conferma o smentita a quanto si è opinato, risultando così il giudizio rispettivamente vero o falso. Ma per altro verso il giudizio può formularsi anche nel campo dell'occulto (τὸ ἄδηλον), nel quale gravitano sia gli atomi e il vuoto, sia i fenomeni astronomici, meteorologici e tellurici. Quanto ai primi, s'è visto come Epicuro, sulla base dell'attestazione dei sensi (il

dato) e del ragionamento ne affermi l’esistenza. Quanto ai secondi, che definiscono l’ambito nel quale si sono costruite quelle spiegazioni mitiche sugli dèi e sull’al di là che il filosofo vuole bandire, poiché ogni supposizione in proposito non può trovare conferma o smentita, dal momento che sfuggono a qualsiasi sensazione, per la verità del giudizio basta la non-smentita, così come la falsità è data dalla non-conferma. Ossia: quei giudizi

che, formulati in analogia con i fenomeni osservabili, sono compatibili con essi e con la dottrina dei principi (degli atomi e del vuoto), sono veri, o meglio verisimili: tutti quanti e allo stesso grado, e non si può preferirne uno piuttosto di un altro – pena il ricadere nell'ambito del mitologico. Si origina così quella dottrina delle «spiegazioni multiple» sulla quale Epicuro tanto insiste nell'*Epistola a Pitocle*, affermando che «i fenomeni celesti [...] hanno molteplici

cause del loro verificarsi» e che «si ottiene la massima serenità (lo scopo della fisica, si diceva, è la tranquillità dell'animo) riguardo a tutti i problemi che vengono risolti secondo il metodo delle molteplici spiegazioni in accordo con i fenomeni, quando si ammetta in proposito, com'è conveniente, il verisimile» (*ad Pyt.*, 86-87). Quando invece i giudizi non ricevano conferma, siano cioè in contrasto con i fenomeni osservabili o con la teoria dei principi, sono tutti

egualmente falsi.

L’ANIMA

Anche l’anima è un aggregato di atomi. Epicuro la concepisce come un «corpo sottile, sparso per tutto l’organismo, assai simile all’elemento ventoso e avente una certa mescolanza di calore» (*ad Her.*, 63). Essa vivifica il corpo; inoltre, nella sua parte più sottile è capace di sentire in se stessa e di trasmettere poi le sensazioni al corpo. Il rapporto è reciproco:

senza il corpo, che tramite i sensi fa giungere all'anima i simulacri, questa non potrebbe avere sensazioni; ma a sua volta è l'anima a far provare sensazioni al corpo: tanto che, separato da essa, non ne ha più alcuna, come non ha più vita, mentre, finché l'anima rimane in esso, che la contiene e la circonda, non perde la facoltà di sentire: neppure se qualche sua parte si sia staccata, o se qualche parte dell'anima vada distrutta insieme col corpo. Ond'è che,

nonostante la reciprocità del rapporto, «la causa principale della sensazione risiede nell'anima» (*Ivi*).

Proprio in virtù di questa sua capacità di patire (ossia, di provare sensazioni) e di agire (ossia, di farle percepire al corpo) l'anima si conferma di natura corporea: giacché soltanto il corpo possiede tali facoltà. Epicuro polemizza pertanto con coloro che la concepiscono incorporea, accusandoli di «comportarsi da stolti», dal momento che

incorporeo è soltanto il vuoto, il quale non può né agire né patire, ma soltanto permettere agli atomi di muoversi (*ad Her.*, 67-68).

La morte dell’anima ha luogo, come per qualunque altro aggregato, per la separazione degli atomi di cui è costituita. I quali, quando il capo è distrutto, non avendo più dove tenersi uniti, si disperdono (*ad Her.*, 65).

Gli dèi

Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, stando alle premesse rigorosamente materialistiche del suo sistema, Epicuro afferma l’esistenza degli dèi. Infatti – egli dice – la loro conoscenza è evidente (*ad Men.*, 123): pensando con ogni probabilità alle apparizioni divine durante i sogni; e l’evidenza – ci è noto – ha certezza assoluta, anche quella delle figure oniriche, poiché anch’esse «provengono da un afflusso di simulacri» (*G.V.*, 24). Gli dèi infatti, come

qualunque esistente, sono aggregati atomici, anche se, a differenza degli altri aggregati, sono immortali, non soggetti cioè a disgregazione. Anzi, proprio l’immortalità ne costituisce uno dei due attributi essenziali. L’altro è la beatitudine. In nome di entrambi il filosofo conduce una serrata polemica contro la rappresentazione mitica della divinità, nella quale egli comprende, innanzitutto, quella che ne dà la religione popolare, ma poi anche la

concezione platonica di Dio, sviluppata paradigmaticamente nel *Timeo*, nonché quella del primo Aristotele. La tradizione religiosa popolare crede che gli dèi intervengano nelle vicende umane, per la seconda Dio è causa del mondo. Ma in tal modo si toglie alla divinità quell'impassibile imperturbabilità che invece deve avere per essere beata (*M.C.*, I). Per cui – sottolinea il filosofo, rovesciando polemicamente su coloro che

avevano accusato la sua dottrina di empietà, quest'accusa stessa – proprio un tale modo di pensare gli dèi è empio, non quello che, in ossequio alla loro beatitudine, ne afferma l'estraneità da ogni preoccupazione per gli uomini e il mondo (*ad Men.*, 123-124). Essi, al contrario, distanti da ogni turbamento, trascorrono la loro eterna esistenza, negli spazi tra un mondo e l'altro (i cosiddetti *intermundia*), in amicizia e totale dedizione a opere di virtù (*ad Men.*, 124).

Del resto, già nella parte finale dell'*Epistola a Erodoto* (76-77) Epicuro ammoniva a non credere che ci sia qualche essere preposto all'ordinamento dei fenomeni celesti «e che nello stesso tempo goda della più completa beatitudine e dell'immortalità», e a conservare agli dèi la maestà che il loro stesso nome comporta.

IL PIACERE E I DESIDERI

«Il piacere è principio e

termine estremo della vita felice. Esso noi sappiamo che è il bene primo e a noi connaturato» (*ad Men.*, 128-129). La posizione di Epicuro è, come si vede, rigorosamente edonista, identificando espressamente il bene col piacere. Eppure, contrariamente a ciò che una lunga tradizione ha fatto credere, fino a coniare l'aggettivo «epicureo» come sinonimo di gaudente e dissoluto, quest'etica che fa coincidere il bene col piacere si

risolve, a ben vedere, in una concezione ascetica della vita. Per essa, infatti, la felicità non consiste nell'aumentare i desideri e nel soddisfarli tutti, ma nella limitazione massima di essi, fino a ridurli a quelli strettamente vitali.

Ma con ciò siamo necessariamente indotti – seguendo la successione degli argomenti fissata da Epicuro – a parlare dei desideri. Il filosofo incomincia a distinguerli in naturali e non naturali. I primi hanno un

fondamento biologico, di modo che, se non soddisfatti, portano alla malattia o alla morte. Sono precisamente di questo genere il desiderio di cibo, di bevanda e di ripararsi dal freddo (G.*V.*, 33). Sono invece non naturali i desideri che non hanno alcun fondamento nella natura biologica, non corrispondono cioè a un bisogno, ma derivano da vuote opinioni e, di conseguenza, sono «vani». Tale la brama di gloria, di ricchezza, di potenza, ecc. A loro volta, i desideri

naturali vengono divisi in necessari e non-necessari. Rientrano nella prima specie i desideri di cose assolutamente indispensabili, in quantità e qualità, per appagare i bisogni naturali dell'individuo (come quello di un tozzo di pane per sfamarsi). La loro necessità è dunque in rapporto al benessere del corpo e alla vita. Essi sono, inoltre, necessari anche in rapporto alla felicità, non comportando nessuna dismisura nel soddisfacimento dello stesso bisogno naturale e,

di conseguenza, non impegnando l’animo in una ricerca che gli dia turbamento. Sono invece «non necessari» i desideri di cose che soddisfano il bisogno naturale in modo eccedente lo stretto indispensabile: o sotto il profilo quantitativo (per esempio, il desiderio di cibo oltre il limite fissato dalla natura), o sotto il profilo qualitativo (per esempio, il desiderio di un cibo prelibato); inoltre i desideri erotici, il cui appagamento è ineludibile per

la conservazione della specie, ma non dell'individuo (*ad Men.*, 127-128; *M.C.*, XXIX, XXX).

Dunque, soltanto i desideri naturali e necessari hanno un limite preciso. Quelli non naturali travalicano ogni limite e sono insaziabili (la gloria, la potenza, la ricchezza e simili non ammettono una misura). Quelli naturali ma non necessari hanno sì un limite (si può eccedere nell'assunzione di cibo e bevande, ma non oltre un certa quantità, e parimenti

si può fruire del piacere erotico oltre la misura della procreazione, ma non indefinitamente), ma esso, eccedendo lo stretto bisogno fissato dalla natura, non è definibile, non ha cioè una misura precisa. In ogni caso il desiderio, essendo legato a una mancanza, comporta dolore e di conseguenza nuovo desiderio di eliminarlo, rinnovandosi e così spostando il limite del suo spegnimento, o all'infinito, come s'è detto, o per una quantità incalcolabile.

Pertanto, quei piaceri che consistono nel soddisfare i desideri saranno essi stessi privi di un preciso limite. Sono esattamente questi i piaceri «cinematici» (D.L., X, 136), ossia *in movimento*, giacché risiedono in un continuo ricercare l'appagamento del bisogno, cioè in un processo. Come tali essi comportano turbamento dell'anima, in strutturale unità con la mancanza di una misura definita; e comportano dolore del corpo, misto assieme a

quella «dolcezza che pervade la natura» (Cicerone, *De fin.*, I, 11, 37 = fr. 397 Usener) in cui, per l'appunto, consistono. Ma vi è un piacere che non risiede nel soddisfacimento del bisogno, bensì nella cessazione del relativo processo. Come infatti spiega Cicerone (*Ivi*), quando la fame e la sete siano state eliminate «la stessa detrazione della sofferenza comporta quale risultato il piacere», e così «in ogni caso la rimozione del dolore provoca l'immediato subentrare del

piacere». Si tratta del piacere «catastematico», ossia *in quiete*, che consiste espressamente nell'assenza di dolore nel corpo (*aponia*) e che, coincidendo con lo stesso spegnersi del desiderio, non comporta alcun turbamento dell'animo (*atarassia*). Una tale assenza di dolore segna «il limite in grandezza dei piaceri» (*M.C.*, III), nel senso che al di là di questo limite il piacere non può ulteriormente estendersi né aumentare. Per cui quello catastematico, che in tale

aponia espressamente risiede, è «il supremo piacere» (fr. 397 Usener). E con ciò anche il bene supremo. Per Epicuro, infatti, secondo una posizione di marcata cifra edonistica, il piacere *in quanto tale* è bene («dichiariamo il piacere principio e fine della felicità, perché questo abbiamo riconosciuto come bene primo e congenito» [*ad Men.*, 128-129]), dunque è termine di giudizio sul bene medesimo («a esso ci riferiamo giudicando ogni bene [*ad Men.*, 129]) e il

criterio di ogni scelta («da esso iniziamo ogni scelta e ogni avversione» [*Ibid.*]). Ma non per questo tutti i piaceri sono ugualmente da scegliersi: ché, se sul piano qualitativo tutti hanno il medesimo valore, dal momento che tutti realizzano il bene, su quello quantitativo non tutti sono buoni allo stesso grado, giacché alcuni – i piaceri catastematici – comportano assenza di dolore (nel corpo) e di turbamento (nell'anima), anzi, risiedono nella stessa aponia e hanno

per effetto la stessa atarassia, altri – quelli cinematici – si frammischiano al dolore e arrecano anche turbamento; e tra essi, quelli corrispondenti al soddisfacimento di desideri non naturali comportano dolore e turbamento in grado massimo, a motivo della mancanza assoluta di limite, fino al punto di risolversi in mali, mentre quelli derivanti dall'appagamento di desideri naturali ma non necessari comportano dolore e turbamento in misura

inferiore, in ragione dell'assenza relativa di limite.

Come dunque si vede, pur entro il quadro di un marcato edonismo, definito dall'essere piacere e dolore i termini del bene e del male, si staglia pur tuttavia una differenziazione degli stessi piaceri, scandita sul criterio – sempre rigorosamente edonistico – della loro quantità maggiore o minore. Un criterio che – realizzandosi il massimo di piacere nell'assenza di dolore (livello somatico), cui

corrisponde assenza di turbamento (livello psichico) – si traduce in quello, uguale e contrario, della quantità più o meno grande del dolore e del turbamento connessi col piacere medesimo. Sulla base di questo criterio è chiaro allora che soltanto il soddisfacimento dei desideri naturali e necessari è da eleggersi: ché, «liberandoci essi dai dolori del corpo» (*M.C.*, XXIX), il relativo piacere raggiunge quell'assoluta aponia nella quale risiede il

limite stesso del piacere, dunque il piacere massimo e perciò il bene supremo. È chiaro altresì che i piaceri derivanti dall'appagamento di desideri naturali ma non necessari non tolgono dolore e turbamento, ma «soltanto variano il piacere» (*Ibid.*). È chiaro, infine, che il soddisfacimento dei desideri non naturali comporta un piacere che, unendo il massimo dolore e turbamento, finisce per essere sommerso da questi, traducendosi così – stante

l'identità di dolore e male – in male.

Da un lato risulta dunque che, per sua natura, il piacere supremo, ossia quello catastematico, si lega alla limitazione massima dei bisogni, fino a ridurli a quelli strettamente vitali, sì da eliminare i desideri di cose vane e soverchianti il livello minimo della sussistenza. Donde, come si diceva, la valenza ascetica e per nulla affatto gaudente dell'edonismo epicureo. In un passo di denso

significato il filosofo afferma così di considerare «un gran bene l'indipendenza dai desideri», che «gode con maggior dolcezza dell'abbondanza chi meno di essa ha bisogno», che «i cibi frugali danno ugual piacere una volta che si sia tolto del tutto il dolore del bisogno», che «pane e acqua danno il piacere più pieno quando se ne cibi chi ne ha bisogno», che perciò è gran cosa «l'avvezzarsi a un vitto semplice e frugale» (*ad Men.*, 130-131).

Dall'altro, si comprende come un tale edonismo ascetico che pone una differenza di grado tra i piaceri si traduca *eo ipso* anche in un calcolo della loro quantità, ovvero dei dolori che con essi si eliminano, e assuma così anche le fattezze di un utilitarismo. In tal senso molti piaceri vanno tralasciati se a essi, in seguito a un «saggio calcolo» (*ad Men.*, 132), si vedono conseguire «incomodi maggiori» (*ad Men.*, 129), ossia dolori più grandi.

Ciò in base a cui un tale

calcolo si compie è la saggezza (φρόνησις), che Epicuro dichiara essere «principio e massimo bene» (in quanto capace di far perseguire, attraverso la conoscenza della natura del piacere e la giusta valutazione dei piaceri stessi, quello più grande), «ancora più apprezzabile della filosofia» e matrice di tutte le virtù (*ad Men.*, 132).

E ancora si trova – in un ulteriore riscontro – che il piacere più conveniente, quel piacere che risulta dal calcolo e

nel quale risiede «il bene completo e perfetto», è il piacere catastematico: «non avere dolore nel corpo né turbamento nell'animo» (*ad Men.*, 131-132). Ond'è che anche nel suo risvolto utilitaristico l'edonismo di Epicuro si connota del medesimo carattere ascetico.

Il quadrifarmaco

Il fine dell'etica è far vivere una vita felice. E la felicità risiede nella tranquillità

dell'animo (*atarassia*). Ma essa è turbata da quattro paure, che in ogni epoca hanno attanagliato l'uomo: la paura degli dèi, della morte, del dolore e di non poter provare piacere. Il filosofo vi oppone quattro rimedi, che derivano dalla filosofia quale scienza della natura (*M.C.*, XI) ed esercizio della saggezza: il cosiddetto quadrifarmaco. Tratto comune dei quattro rimedi è l'affidarsi alla conoscenza di ciò che realmente è la cosa ritenuta

terribile: giacché essa incute timore per l’errata opinione che se ne ha, mentre in se stessa non è affatto paurosa, e la conoscenza della sua autentica natura funge da «farmaco» proprio in quanto mira a dissipare la vana credenza.

Il rimedio contro la paura degli dèi già ci è noto: la consapevolezza che la loro stessa beatitudine vieta che intervengano nelle faccende umane; che dunque, dovendosene stare distanti, è

insensato credere che attribuiscano mali e sciagure, come insegna la religione popolare. Si tratta, come si vede, di una paura che è essenzialmente frutto d'ignoranza e che, come tale, è destinata a dissolversi una volta raggiunta un'adeguata conoscenza della divinità.

Anche il rimedio al timore della morte – di essa che è ritenuta «il più terribile dei mali» – si fonda sulla sua effettiva conoscenza. Nella condizione del decesso già

avvenuto, la morte non può essere un male, giacché «ogni bene e ogni male è nella sensazione, e la morte è privazione di questa» (*ad Men.*, 124). Lucrezio (*De rer. nat.*, III, 830-977), riprendendo un ragionamento di Epicuro, argomenta che la condizione postmortale è analoga a quella prenatale: il soggetto non esiste affatto, e dunque è vano il timore che il morto sia colmo di sofferenze. Ma proprio quest'ingresso nel nulla, ossia il momento del decesso, è ciò

che incute terrore. E si tratta, come Epicuro ben avverte, dell'aspetto della morte che maggiormente appare terribile, senza dubbio il più problematico. Ma il filosofo, distribuendo vita e morte su due livelli assolutamente separati, oppone che fintanto che esiste il vivente, la morte gli è estranea e dunque non può essere temuta. Per il vivente essa «non è niente, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più» (*ad*

Men., 125). Anzi, rovesciando diametralmente l'istanza, egli può asserire che la consapevolezza della nullità della morte «rende gioiosa la mortalità della vita» (*ad Men.*, 124). Anche l'aspettativa della morte non deve arrecare alcun timore: ché, se la condizione del morto non può essere temibile e la morte non esiste per il vivente, è insensata la paura della sua attesa. Queste considerazioni non debbono tuttavia far credere che il saggio, non temendo la morte,

quasi l'agogni. Diversamente da quanto sosterranno gli Stoici, per i quali, come vedremo, in certe circostanze egli deve accedere al suicidio, per Epicuro nessuna ragione rende ammissibile non soltanto togliersi la vita, ma neppure desiderare di perderla (*G.V.*, 38). L'imperturbabilità del sapiente di fronte alla morte è pari a quella che egli ha di fronte alla vita («né rifiuta la vita, né teme la morte, perché né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere»

[*ad Men.*, 126]), consapevole com’è del carattere di meri eventi naturali di entrambe. Per questo, invece che al termine della vita egli preferisce rivolgere lo sguardo ai beni passati e rallegrarsene (*G.V.*, 75).

Quanto poi al dolore, se è intenso, è di breve durata, subentrando ben presto la morte, che lo elimina; se invece è lungo, è tenue e dunque sopportabile (*G.M.*, 4).

Infine la considerazione che l’autentico piacere risiede nel

limitare i desideri a quelli naturali e necessari, per il cui soddisfacimento basta ben poco e che, inoltre, quando non si sia in grado di provvedere neppure a questi si può sempre contare sull'aiuto degli amici, elimina anche la paura di non poter provare piacere.

IL DISPREZZO PER LA VITA POLITICA E IL VALORE DELL'AMICIZIA

Una saggezza che propugna l'*atarassia* e che in nome di essa

bandisce ogni interesse per il potere e la gloria, ritenendoli cause di turbamento, è logico che non avverta alcuna sollecitazione per la politica, anzi, che induca a starsene lontano. È esattamente la posizione di Epicuro, il quale, facendo il verso alla tesi platonica che la politica è *paideia* e cura dell'anima, e l'anima deve liberarsi del carcere del corpo, ribatte che «bisogna liberarsi dal carcere degli affari e della politica» (*G.V.*, 58). Essa è

incompatibile con l'ideale del sapiente nella misura in cui questi sa che l'esser felice non oltrepassa la sfera della sua singolarità e che risiede nel bastare a se stesso, fino al punto da considerare stolto chiedere agli dèi ciò che può procurarsi da solo (*G.V.*, 65), bisognoso di pochissime cose e convinto che questa è la suprema di libertà (*G.V.*, 77), mentre la politica richiede un continuo immergersi nelle faccende altrui, secondo un movimento diametralmente

opposto a quello che lo induce a ritirarsi in se stesso. Da qui la massima di vivere nascosto (λάθε βιώσας [fr. 551 Usener]).

Inoltre, per Epicuro la società umana non corrisponde all'estrinsecazione della natura razionale dell'uomo, anzi è un inganno il crederlo (fr. 523 Usener), ma si è originata da un patto stipulato per il reciproco interesse e la mutua utilità. Quest'utile nei rapporti reciproci definisce esattamente il giusto (*M.C.*, XXXVIII); la legge e il diritto sono le regole

– puramente convenzionali – in cui si attua. Certo, per Epicuro il diritto riveste anche una dimensione naturale, ma non perché sia iscritto nella natura o corrisponda all'esecuzione di un suo progetto, ma unicamente perché, salvaguardando dal ricevere così come dal procurare danno (*M.C.*, XXXI), ossia l'utile reciproco, concorre al piacere, che è il *pathos* naturale dell'uomo. Così la giustizia «non esiste di per sé» (*M.C.*, XXXIII), ma soltanto là

dove si son potuti «stringere patti per non ricevere né recarsi danno reciprocamente», sia sul piano dei rapporti interindividuali, su cui si costituisce uno stato, sia su quello dei rapporti tra i popoli (*M.C.*, XXXII). Essa non ha perciò un carattere universale, come non hanno carattere universale le regole del diritto e della legge, ma è sempre relativa ai luoghi dove si sancisce l'accordo (*M.C.*, XXXIII) e limitata al solo tempo in cui ciò che viene

concordato risulta di reciproca utilità. Tanto da far ipotizzare al filosofo che quel che era utile secondo il diritto a un certo punto può non esser più tale e da indurlo a riconoscere che, tuttavia, per tutto il tempo in cui aveva corrisposto alla prolessi, ossia al concetto, dell'utile, era giusto (*M.C.*, XXXVII); e da fargli inoltre affermare che se, «essendo mutate le circostanze, quelle medesime prescrizioni che erano giuste non sono più utili», ciò significa che «erano

giuste quando erano utili per la vita in comune dei cittadini, ma più tardi non erano più giuste, quando si rivelarono non più utili» (*M.C.*, XXXVIII). Il fatto è che il diritto per Epicuro è soltanto diritto positivo. Esso (ossia l'insieme delle norme per l'attuazione della giustizia, vale a dire dell'utile nei rapporti reciproci) solo «da un punto di vista generale» è uguale per tutti, ed esattamente dal punto di vista della sua prolessi, cioè della nozione, per l'appunto,

generale, secondo cui esso «rappresenta l’utile nei rapporti reciproci» (*M.C.*, XXXVI). Da questo punto di vista il diritto è senza dubbio in funzione della giustizia, tanto che, se nelle stesse circostanze ciò che la legge sancisce come giusto, nella pratica si rivela non conforme alla prolessi del giusto, questo vuol dire che non era giusto (*M.C.*, XXXVIII). Ma nella sua concreta attuazione, ossia nella effettività delle situazioni storiche e «dal punto di vista

delle particolarità dei vari luoghi e della varietà dei principi causali da cui si origina», il diritto non è affatto uguale per tutti, né esprime delle norme che siano sempre e universalmente giuste. Per cui «una medesima cosa non è per tutti giusta» (*M.C.*, XXXVI).

Parallelamente, anche l'ingiustizia ha un carattere essenzialmente relativo. Come la giustizia – abbiamo sentito dire – «non esiste di per sé», così neppure l'ingiustizia «è di per sé un male», ma

unicamente per il timore di non sfuggire all’azione punitiva di chi nei consorzi umani è preposto a quest’ufficio (*M.C.*, XXXIV), ossia, in ultima analisi, per il turbamento che produce, dal momento che chi trasgredisce i patti non può mai essere sicuro di non essere scoperto (*M.C.*, XXXV; *G.V.*, 70).

L’idea di fondo che emerge da queste tesi è che la vita sociale e politica, con le sue istituzioni puramente convenzionali, serve a chi, non

sapiente, non è assurto alla consapevolezza di dover soddisfare soltanto i piaceri naturali e necessari, ma crede di doverli appagare tutti. E poiché questo inevitabilmente comporta un reciproco scontro, ecco allora che le norme del vivere civile, della giustizia e del diritto servono a regolarlo in modo che nessuno ne esca calpestato, né calpesti gli altri. Ma il sapiente, che non persegue il soddisfacimento di desideri vani ma si limita a quelli strettamente vitali, non

ha ragione di immischiarsi nella politica e per lui le norme del diritto servono soltanto per non essere sopraffatto dai malvagi; per il resto il consorzio sociale è per lui quasi una gabbia nella quale si trova suo malgrado a essere e dalla quale è opportuno che cerchi di uscire, standosene il più possibile appartato.

Egli persegue invece l'amicizia. Essa è quanto mai congeniale alla sua etica perché, a ben vedere, né gli

impone di uscire da quella sfera della sua singolarità nella quale sa essere riposto il suo bene, dal momento che l'amico è per Epicuro come una sorta di se stesso prolungato, né lo impegna in situazioni che possano minare la sua *atarassia*, ma, al contrario, la rafforzano, dandogli sicurezza di poter far conto sull'amico ove mai non sia in grado di soddisfare da sé i suoi bisogni minimali. Sotto quest'ultimo profilo il filosofo può ben dire che la sicurezza che dà

l’amicizia è la stessa che ci viene sapendo che nessun male dura all’infinito (*M.C.*, XXVIII), e l’amicizia è in questo un bene tanto prezioso quanto la filosofia, con la differenza che la seconda è immortale, la prima mortale (*G.V.*, 78).

Senza dubbio vi è una componente utilitaristica nella concezione epicurea dell’amicizia, giacché essa all’inizio è causata dalla ricerca dell’utilità (*G.V.*, 23; D.L., X, 130). Ma poiché ciò che in essa si cerca non è tanto

l'aiuto degli amici, quanto piuttosto la fiducia del loro aiuto (*G.V.*, 34), ossia una rassicurazione di fronte alle possibili, proprie indigenze, non si risolve affatto nel mero utilitarismo, ma assume, in virtù della stessa sicurezza che offre, un significato che la rende desiderabile di per se stessa (*G.V.*, 23) e il bene che «sopra ogni altro» la saggezza fa acquisire per la felicità di tutta la vita (*M.C.*, XXVII). Per questo non vi può essere amicizia senza ricerca

dell’utile, ma neppure per l’esclusiva ricerca di esso (*G.V.*, 39). In effetti, non si tratta minimamente di un utilitarismo tinto d’egoismo, ma di una dimensione che dà piacere e procura piacere (l’amicizia, dice il filosofo, «trascorre per la terra annunciando a tutti noi di destarci per felicitarci gli uni con gli altri» [*G.V.*, 52]) e che induce a nostra volta a esser utili agli amici, come ben si scorge dal rilievo di Epicuro che alle loro sventure non

bisogna intervenire «con lamentazioni funerarie», ma «dandosi da fare» (*G.V.*, 66). Essa è così un bene tanto grande che gli dèi stessi, i quali rappresentano l'immagine della perfezione del sapiente, vivono tra loro in amicizia.

Proprio la pratica dell'amicizia divenne una delle prerogative basilari del Giardino.

LA DIFFUSIONE DELL'EPICUREISMO NEL MONDO ANTICO

A differenza di altre dottrine, quella epicurea non conobbe, com’è stato anche di recente comprovato, sostanziali innovazioni teoriche nei successori del fondatore del Giardino. Nel cui scolarcato si successero Ermaco di Mitilene, autore di opere polemiche nei confronti di Platone e di Aristotele, poi Polistrato, Basilide, Demetrio di Laconia e Apollodoro. Ma nella diffusione della dottrina si erano impegnati, quando Epicuro era ancora in vita,

Metrodoro, che intraprese intense battaglie polemiche, e Polieno di Lampsaco, entrambi morti prima del maestro. Un primo tentativo di penetrare nel mondo romano, l'epicureismo effettuò con Alceo e Filisco, durante uno dei due consolati di L. Postumia, ossia nel 173 o nel 154 a.C.; ma fu un totale fallimento, perché i filosofi epicurei, recatisi a Roma e ivi predicando la dottrina del maestro, ne vennero espulsi, sembrando la filosofia epicurea

troppo licenziosa e corruttrice dei costumi. Tuttavia un circolo epicureo si insediò nel I sec. a.C. a Ercolano, in una villa messa a disposizione da Calpurnio Pisone, il suocero di Cesare, che fu console nel 58 a.C., e diretto da Filodemo di Gadara, il quale convertì Pisone alla dottrina. Filodemo continuò però a scrivere i suoi trattati in lingua greca. Il primo autore di un trattato di filosofia epicurea in latino fu Amafinio, che visse o agli inizi del I sec. a.C. o, come più

verosimilmente opinano altri, alla fine del II sec.

Ma nel mondo romano l'epicureismo si lega innanzitutto e fondamentalmente al nome di Tito Lucrezio Caro,[2] che nel *De rerum natura* espose in versi il dogma epicureo, conferendo al puro assetto teorico degli enunciati del maestro un afflato poetico tale da renderli particolarmente suasivi. Meritevoli di uno speciale rilievo l'ammirazione profonda di Lucrezio per Epicuro, da lui

rappresentato come quel «piccolo uomo» il quale, osando sfidare i segreti della natura, li ha rivelati agli uomini, facendoli così uscire dalle tenebre dell'ignoranza e offrendo loro la salvezza da vani timori; nonché la particolare attenzione lucreziana per il male che attanaglia l'intera natura.

Va infine ricordato Diogene di Enoanda, un ricco orientale vissuto nel II sec. d.C. e convertitosi alla filosofia di Epicuro. Essendosi convinto

che essa offriva la salvezza e che perciò doveva essere sempre presente, a sé e agli altri, ne fece scolpire i dogmi su lastre collocate sulle pareti del portico (rettangolare) di una piazza.

Lo stoicismo

Con lo stoicismo – che si insediò ufficialmente ad Atene nel 307/306 a.C., anno della fondazione della *Stoa* – la filosofia venne tripartita in logica, fisica ed etica. Ma

questa divisione, che s’attesta perentoriamente nel periodo dello stoicismo antico, scema già nella fase dello stoicismo di mezzo e s’attenua del tutto nel neostoicismo e stoicismo romano. Nell’esposizione, seguiremo l’evolversi del pensiero stoico lungo le tre fasi suddette in rapporto privilegiato a tale fenomeno.

LO STOICISMO ANTICO: ZENONE, CLEANTE, CRISIPPO

La logica

La logica per gli Stoici[3] studia *tutti* gli aspetti del *logos* connessi col pensiero, sì da estendersi ben oltre la sola analisi delle sue strutture formali e comprendere anche la dottrina della conoscenza e la teoria del linguaggio, che è inscindibile dal pensiero ed è esso stesso espressione del *logos*. La stessa analisi delle strutture formali interessa in quanto è rilevante al fine di stabilire la verità, quale momento principe per la difesa degli argomenti dagli attacchi

degli avversari e la formulazione in modo ineccepibile, ossia non soggetto a critiche, degli argomenti stessi.

La dottrina della conoscenza e il criterio di verità

In questo sistema la dottrina della conoscenza e del criterio di verità funge da introduzione all'insegnamento filosofico. Essa è perciò anteriore alla dialettica e alla retorica, che costituiscono le altre parti

della logica.

Il cespite e l’ambito complessivo del conoscere – ma non anche il fondamento, come vedremo – è la sensazione (αἴσθησις), che si produce quando gli organi di senso subiscono un’affezione dagli oggetti esterni ed è perciò un mero processo fisiologico, ancor privo di per sé di significato conoscitivo. Lo assume invece quando, attraverso il *pneuma* presente nei sensi, l’affezione viene trasmessa all’organo centrale

dell'anima o *egemonico*. Allora si ha la rappresentazione (φαντασία), che per Zenone è «un'impronta lasciata in esso», ossia «un'affezione verificantesi nell'anima» (S.V.F., II, 54. La sensazione, nei limiti della modificazione sensibile in cui consiste, è sempre vera. Non così invece la rappresentazione, che può anche essere falsa, ossia non riprodurre l'oggetto quale esso è, e innanzitutto per una riduzione del senso, dovuta o a condizioni oggettive, per

esempio la distanza della cosa rappresentata, o a condizioni soggettive, come il suo indebolimento. Il fondatore della scuola ritenne che la rappresentazione per essere vera deve (1) procedere da un oggetto reale, (2) essere impressa e marcata nell'anima in una forma adeguata a esso, (3) non determinarsi in sua assenza, e definì una tale rappresentazione «catalettica» (S.V.F., I, 59), ossia effettivamente capace di «afferrare» l'oggetto. La

rappresentazione diventa catalettica in seguito all'«assenso» (συγκατάθεσις) che riceve dal *logos*, il quale o per l'immediata evidenza del suo contenuto, o per averne accertato la rispondenza alle suddette condizioni, l'accetta e la fa propria. Tale accettazione corrisponde perciò a un «afferramento», ossia a un'«apprensione» (κατάληψις) dell'oggetto da parte del soggetto conoscente, di modo che soltanto in virtù di quest'atto e nella

rappresentazione diventata catalettica esso è colto in ciò che è. Per questo, se l'assenso non determina la verità del contenuto rappresentativo, che è definita invece dall'obiettiva conformità della rappresentazione alle richiamate condizioni, ma è soltanto la decisione sulla sua validità, esso costituisce però, proprio in quanto tale decisione, il «criterio» della verità. E poiché l'assenso è dato dal pensiero (διάνοια), la sua sanità è il secondo fattore,

dopo la predetta efficienza del senso, da cui dipende la verità della rappresentazione. Crisippo, nell'intento di eliminare ogni possibile dualismo tra *logos* e rappresentazione e rendere rigoroso l'impianto monistico del sistema, modificò questa dottrina precisando che la stessa rappresentazione è un «modo d'essere» (πὼς ἔχον) dell'egemonico, una sua alterazione qualitativa (ἑτεροίωσις, ἀλλοίωσις), come del resto qualsiasi altro fenomeno

psichico. Col fissarsi delle rappresentazioni si costituisce la memoria e con essa l'esperienza.

La rappresentazione, in quanto affezione subita da un senso e impressa come sigillo nell'egemonico, che assomiglia originariamente a una tavoletta senza segni (*tabula rasa*), è singolare. Si trattava pertanto di spiegare la formazione delle nozioni universali e dei concetti. Sulla base di rappresentazioni consimili, ossia delle impronte

d’un medesimo tipo lasciate nell’egemonico, si costituiscono, in forma di anticipazioni o *prolessi* (προλήψεις), le rappresentazioni generalizzate degli oggetti e, parallelamente, la ritenzione dei loro aspetti caratterizzanti fa sì che abbiano luogo le *énnoiai* (ἔννοιαι), nozioni corrispondenti all’apprensione della loro essenza. Associandosi a esse, le prolessi si tramutano in *ennoemata* (ἐννοήματα), vale a dire in rappresentazioni universali ed

essenziali, in cui risiedono i concetti. Tra le *énnoiai* e le prolessi hanno poi particolare rilevanza, per la sicurezza conoscitiva che offrono, quelle presenti in tutti gli uomini: le cosiddette *énnoiai comuni* (κοιναὶ ἔννοιαι). La rete dei concetti si amplia inoltre con l'aggiungersi di altre nozioni formatisi per analogia (tipici quelli di pigmeo o di gigante), somiglianza, mutamento di luogo, composizione (per esempio, il centauro) e privazione. Tuttavia, i concetti

non hanno un corrispettivo nel mondo esterno. Come tutto ciò che esiste, anche le immagini concettuali sono corpi e per questo reali; ma per la loro generalità e capacità rappresentativa essenziale non possono corrispondere a un corpo, che non esiste con tali prerogative, bensì hanno consistenza soltanto nell'egemonico e, lo vedremo, nel linguaggio: quali *semainomena* o cose significate.

Le nozioni universali che più interessavano agli Stoici erano

quelle di ordine morale e teologico. Con esse s'identificano (secondo un'accreditata opinione) le «*prolessi* insite nella nostra natura» (ἔμφυτοι προλήψεις), la cui formazione è essa pure di origine empirica, anche se non si tratta dell'esperienza esterna, bensì di quella interiore. In effetti, assieme alla rappresentazione, quando diviene catalettica, ha luogo anche la percezione del proprio percepire: la *synaisthesis* (συναίσθησις) o

percezione di se stesso. Essa, rivolgendo la tensione del senziente verso di sé, gli fa sentire come buono e utile ciò che concorre alla conservazione della propria natura (è quel principio della *appropriazione* [οἰκείωσις, *conciliatio*] che sta alla base delle valutazioni etiche) e, viceversa, come cattivo e dannoso ciò che la mette a repentaglio e tende a distruggerla. È una percezione comune anche agli animali, che in virtù di essa rifuggono

da quanto mette a rischio la loro esistenza e si conciliano con quanto la favorisce. Ma nell'uomo la valutazione del bene e dell'utile assurge al piano etico, dal momento che la sua natura propria è la ragione, per cui il bene e il male sono avvertiti, grazie a quest'esperienza interna, come ciò che rispettivamente conserva e potenzia, oppure rovina e indebolisce la sua natura di essere razionale. In una prima sfera, le *nozioni insite nella nostra natura*

corrispondono così a quelle del bene e del male morale. A esse s’affianca quella del divino, che si origina dalla percezione, essa pure interna all’uomo e connessa col suo *logos*, di una potenza infinitamente superiore a lui, come prova il fatto che in tutti gli individui, di ogni popolo e cultura, è presente l’idea di Dio, essendo essa inscritta nella loro natura.

La dialettica

Se la dottrina della conoscenza

studia, come abbiamo visto, la genesi di rappresentazioni e concetti, la dialettica, prescindendo da quest'aspetto, indaga invece i loro rapporti sotto il profilo del vero e del falso. E poiché queste determinazioni si reperiscono in un'indagine scandita in brevi domande e risposte, sul modello del *dialegesthai* socratico, la dialettica è «scienza del corretto *dialegesthai* relativa ai discorsi consistenti nel domandare e nel rispondere» (S.V.F., II, 48)

o, come anche è stata definita, «sollertia disputandi» (S.V.F., II, 106). E dal momento che ciò avviene nel linguaggio, è ovvio che Zenone abbia preso le mosse proprio dallo studio di questo. Così, divisa la dialettica in teoria dei significanti (σημαίνοντα) e delle cose significate (σημαινόμενα), si applicò innanzitutto allo studio del linguaggio. Questo, del resto, nella concezione stoica non è una sorta di veste esteriore che viene ad aggiungersi al

pensiero, ma coincide col pensiero – entrambi creati dal medesimo *logos*. Infatti, a differenza dei semplici suoni (ψόφοι), come la tosse o il verso degli animali, la voce, in cui il linguaggio si estrinseca e che è soltanto dell'uomo, non è semplice «aria spinta fuori da un impulso», bensì «aria articolata e fatta uscire dal pensiero (διάνοια)», ossia un prodotto dello stesso *logos*.

I nomi non hanno un'origine convenzionale, ma furono imposti dai primi uomini alle

cose in base a certe loro proprietà che ne stimolavano il pensiero, per manifestarne, con una sorta d'imitazione pari a quella gestuale, la natura peculiare (così le parole onomatopeiche, così quelle costruite sui suoni *l* e *m* per significare cose lisce e dolci, cosi per converso i suoni in *r* per esprimere oggetti ruvidi). Ond'è che l'indagine sui nomi rivela la natura delle cose. Da qui la ricostruzione delle etimologie (eseguita talvolta anche in base a supposizioni e

con operazioni linguisticamente arbitrarie) e, soprattutto, uno studio sistematico della grammatica, dei cui risultati si valsero anche i filologi alessandrini. In particolare Zenone distinse sette vocali (α, ε, η, ι, ο, ω, ν) e sei mute (β, γ, δ, π, ϰ, υ), pose nella sillaba il raggruppamento più semplice di suoni, stabilì che la *lexis*, ossia la voce rappresentabile con segni grafici, diventa *logos* soltanto quando funge da segno di qualcosa, distinse

quattro parti del discorso, e cioè il nome, il verbo, le congiunzioni, le articolazioni (articolo e pronome), includendo tra i nomi anche l'aggettivo e tra le congiunzioni anche le preposizioni, distinte a loro volta in copulative, disgiuntive, ipotetiche, consecutive, causali e temporali ed elaborò un'interessante teoria sulla flessione dei nomi e sull'origine dei casi (il nominativo è la forma base, il genitivo non

indica l'origine del nome, bensì il nome nel suo «genere» più ampio, giacché si unisce con tutte le classi di vocaboli, il dativo si associa con i verbi di «dare», l'accusativo esprime l'effetto del verbo). Crisippo poi, limitando l'ambito del nome a quella del nome proprio, introdusse la categoria degli appellativi sotto la quale raccolse i nomi comuni, portando così a cinque le parti del discorso.

Ma indubbiamente l'argomento più cospicuo della

teoria grammaticale di Zenone è l'ordinamento sistematico dei tempi: per la categoria di durativo (o nel presente: il presente, o nel passato: l'imperfetto) sotto la quale dispose una delle due classi dei tempi determinati, mentre la seconda la dispose sotto la categoria del compiuto (o nel presente: il perfetto, o nel passato: il piucchepperfetto), distinguendo poi i tempi determinati da quelli indeterminati, o nel futuro (il futuro) o nel passato. Con tale

classificazione e, in particolare, con la categoria del durativo, infatti, egli diede corpo a una concezione del tempo inteso come flusso nel quale presente, passato e futuro trapassano l’uno nell’altro, perdendo così d’interesse nella loro specificità estatica, e con ciò perdendone anche la storia, a vantaggio di un’attenzione tutta rivolta invece al perdurare nella ripetizione.

Passando quindi alle cose significate, relativamente al

predicato, che Zenone e Crisippo consideravano il termine basilare dell’enunciazione, va segnalato che, a differenza di Aristotele, essi ritenevano che fosse primariamente dato da quello «non composto» (come, per esempio, «corre»); che il solo predicato senza indicazione di ciò di cui si predica dà luogo a un «enunciato incompleto» (S.V.F., II, 181-185); che là dove il soggetto, pur grammaticalmente espresso, resta però indeterminato

(come, per esempio, in «egli corre»), il predicato è «minore» (S.V.F., II, 184).

Per quanto concerne gli «enunciati completi», ossia quelli in cui è indicata la cosa di cui si predica, distintene le differenti specie (l’interrogazione, l’esortazione, il giuramento, la preghiera, l’ipotesi, l’apostrofe, e altri) e chiarito che l’esclamazione non è propriamente un giudizio, ma è «simile a un giudizio», l’attenzione si fissava precipuamente sui giudizi

enunciativi (gli ἀξιώματα), che dicono cioè uno stato di fatto e, tra essi, innanzitutto su quelli che hanno per soggetto un pronome dimostrativo, perché più degli altri rispondono a tale condizione. I giudizi enunciativi, sui quali Zenone e Crisippo svilupparono un'accurata teoria in cui se ne studiavano, tra l'altro, i rapporti di opposizione e la modalità (possibili, impossibili, necessari, non-necessari), possono essere o semplici, se

affermano o negano una sola cosa di una sola cosa, o non-semplici, se risultano da due giudizi semplici e in tal caso possono essere o copulativi (se costruiti con la congiunzione «non solo… ma anche»), o causali (in cui causa ed effetto non possono invertirsi), o esplicativi (se affermano che una cosa è valida maggiormente di un'altra), o disgiuntivi (quando i membri si escludono a vicenda), o ipotetici (quando la conclusione, o apodosi,

discende da una protasi, a essa connessa da «se»). Questi ultimi sono «segni» quando fanno scoprire una verità non ancora conosciuta. Un interesse del tutto speciale era rivolto, nell'ambito dei «giudizi ben fondati», a quelli «convincenti», i quali per il modo in cui sono formulati, oltre che per ciò che asseriscono, inducono l'assenso. Degna di nota, infine, la distinzione tra giudizi assolutamente negativi, nei quali la negazione riguarda il

soggetto, giudizi che negano solo il predicato e i giudizi privativi.

Quanto al sillogismo, l’intendimento stoico di derivare dai dati di fatto delle enunciazioni sull’ordine del mondo e la considerazione – già richiamata – che l’universalità – alla quale si era particolarmente rivolto Aristotele perché, assieme alla necessità, costituisce la prerogativa dei giudizi della scienza – non esiste che nel linguaggio, indussero Zenone e

Crisippo a privilegiare i sillogismi ipotetici e disgiuntivi. Agli Stoici, insomma, non interessò tanto sviluppare una sillogistica articolata su rapporti concettuali, quanto invece una sillogistica che ricavasse da constatazioni di ordine fattuale asserti non noti, e a tal fine i sillogismi predetti erano particolarmente atti. Ond'è che il sillogismo tipico veniva costruito con un enunciato ipotetico o disgiuntivo in funzione di premessa maggiore

e una premessa minore che, in forma categorica, enuncia uno stato di fatto. Crisippo indicò cinque figure sillogistiche, che considerò «evidenti», ossia non bisognose di dimostrazione:

1. *Se è vero A, è vero B; ma è vero A; dunque è vero anche B.*

2. *Se è vero A, è vero B; ma B non è vero; dunque non è vero neppure A.*

3. *A e B non possono essere assieme veri; ma è vero A; dunque non è vero B.*

4. *O è vero A o è vero B; ma è vero A; dunque non è vero B.*

5. *O è vero A o è vero B; ma B non è vero; dunque è vero A.*

Nelle dimostrazioni gli Stoici

fecero ampio uso dei sillogismi (ipotetici e disgiuntivi *in primis*) a catena, tali cioè che la conclusione del precedente, la quale fungeva altresì da premessa maggiore del successivo, veniva omessa e si deduceva soltanto la conclusione generale.

La retorica

Anche per gli Stoici, come del resto per Aristotele, la retorica non deve fondarsi sulla mozione degli affetti, ma su

strutture argomentative formalmente valide, in quanto anch’essa, non meno della dialettica, mira al vero, detto però, invece che in un serrato intreccio di domande e risposte, in un discorso lungo e fluente – in questo soltanto distinguendosi da essa. La retorica veniva pertanto definita da Crisippo come quell’«arte (ma altrove la si dice anche «scienza) che, trovato l’argomento, si occupa dell’ornamento del discorso e della disposizione delle sue

parti» (S.V.F., II, 297). Essa è perciò «scienza del parlare bene (il che per gli Stoici significava «dire la verità») in merito ai discorsi che si espongono» (S.V.F., II, 48).

Argomento della teoria retorica – che comunque, almeno in Crisippo, fu ampiamente eclissata dallo studio della dialettica, nella quale egli si rivelò di formidabili qualità, tanto da poter spavaldamente dire che gli bastavano le tesi, giacché alle dimostrazioni avrebbe egli

stesso provveduto – fu innanzitutto la divisione dei suoi generi, distinti, sulla scia di Aristotele, in quello deliberativo, giudiziario ed encomiastico. Indi, la determinazione delle parti del discorso, indicate nel prologo, nell’esposizione, nella confutazione e nell’epilogo. Ma, soprattutto, la determinazione delle virtù della *lexis*. Gli Stoici accettarono senz’altro le quattro teorizzate da Teofrasto, e cioè l’usare espressioni

greche corrette (ἑλλενισμός), la chiarezza (σαφήνεια), la convenienza (πρέπον) e la ricerca di uno stile accurato (κατασκευή) e aggiunsero come quinta la brevità (συντομία).

La fisica

L’oltrepassamento della concezione metafisica

Nel sistema stoico la fisica assorbe in sé anche l’ontologia, spingendosi a indagare i costituenti primi della realtà,

coincidente con il mondo, e risolvendoli, per l’appunto, nella *physis*, in linea con l’impianto monistico del suo immanentismo (non così invece nella filosofia di Epicuro, che teneva ben distinti il piano dei principi – atomi e vuoto – da quello della natura e dei mondi). Questa situazione ha come correlati – e, per altro verso, da essa risulta palese – il ricorso al concetto di forza in luogo di quello di causa, nonché la specificazione di ogni aspetto

dell’esistente con differenti livelli di corporeità, essendo per gli Stoici materia sia la sostanza originaria, sia le qualità che, compenetrandola originariamente, dall’interno le conferiscono un carattere primigeniamente dinamico, atto dunque ad avere perenni trasformazioni. Si ripropone così, pur in un mutato contesto dottrinale e culturale, la complessiva concezione dell’universo proposta dai monisti presocratici, e in particolare quella di Eraclito,

dal quale gli Stoici derivarono anche la primarietà del fuoco, fino a identificarlo con l’elemento originario, e a conferirgli, come già aveva fatto l’Efesio, una natura razionale, coincidente con il *logos*. E con ciò la visione metafisica della realtà, scandita dall’intuizione che il diveniente ha la sua ragion d’essere nell’immutabile, separato da esso, si ritrae per far ritornare quella che l’eterno non è immutabile, non rifiuta il divenire, ma è tale perché

eternamente perdura lungo il corso delle sue eterne trasformazioni.

Materia e qualità

Gli Stoici posero, in effetti, come sostrato primo una materia (ὕλη), di per sé priva di qualità, ma strutturalmente atta a riceverle tutte. In questi termini, però, essa non è che una nozione teorica, giacché di fatto esiste sempre compenetrata da qualità, essendo quella primordiale, da

cui, per sua trasformazione, si originano anche le altre, a essa cooriginaria. A detta materia, infatti, di per sé immobile, è *ab aeterno* congiunto il principio informatore, che gli Stoici ritennero essere la *physis*, intesa come agente (ποιοῦν) – laddove la materia è paziente (πάσχον) – e identificata con il *logos*. E poiché l'agire, assieme al patire, è caratteristica definitoria del corpo, la stessa *physis* e lo stesso *logos* sono di natura corporea. Ciò significa che l'azione del principio è di

ordine razionale, segue cioè un piano, ma si tratta di un piano immanente al trasformarsi della materia. Ché, il modo di detta congiunzione originaria è la compenetrazione, di modo che materia e *logos-physis* sono un tutt'uno. Questo tutt'uno è originariamente fuoco, che viene così a porsi come l'elemento originario e a identificarsi in sostanza col *logos* stesso. La sua proprietà essenziale è il caldo, che rappresenta dunque la qualità primaria e ha capacità motrice,

è cioè forza agente. In quanto agente, è corpo, al pari delle altre tre qualità che, esse stesse forze, derivano immediatamente dal caldo e si rapportano in coppie di contrari: il freddo, l'umido e il secco, e poi di ogni altra qualità, tutte derivando dalle quattro testé dette. In quanto corpi, caldo, umido e secco hanno un supporto materiale, costituto rispettivamente dalla terra, dall'acqua e dall'aria. Esse rappresentano gli altri elementi, derivati dal fuoco il

quale, condensandosi, diviene dapprima aria, indi acqua, le cui parti più pesanti, depositandosi al fondo, danno origine alla terra. Fuoco e aria sono elementi attivi, acqua e terra elementi passivi. Tutte le qualità, pur essendo corpi, si compenetrano, il che è possibile in quanto formano un miscuglio tale che, pur essendo diverso da ciascuna delle qualità componenti e senza che né queste siano soltanto giustapposte, come in un mucchio di cereali (la

παράθεσις), né si fondino assieme così da non potersi più distinguere, come nella fusione di una medicina e di un unguento (la σύγχρουσις), ognuna mantiene in esso le sue proprietà (S.V.F., II, 463-481), come in un miscuglio di liquidi (la κρᾶσις), o nel caso dell'anima e del ferro arroventato (la μῖξις). La mescolanza nella materia o sostrato primo dei quattro elementi dà origine, di volta in volta, ad altri sostrati, dalla cui unione con una qualità

determinata hanno origine le cose. In esse la qualità ha dunque funzione di essenza, coincidente con la forza, ossia col principio agente.

Sostrato e qualità costituiscono due «generi dell'essere». Gli altri due sono il *modo d'essere* (πὼς ἔχον) e il *modo d'essere in rapporto a qualcosa* (πρός τι πὼς ἔχον). Il primo esprime il determinarsi della cosa in relazione a un fattore esterno o a una situazione temporanea; il secondo il suo definirsi in

relazione ad altre cose. Crisippo, facendo assurgere il *modo d’essere* a categoria basilare, spiegò ogni processo come un determinato «modo d’essere» della cosa, radicalizzando in tal modo il monismo del sistema, giacché, in ultima istanza, ogni cosa poteva allora pensarsi come modo d’essere dell’unica sostanza originaria. In particolare, interpretò i fenomeni psichici come modo d’essere dell’anima (il camminare fu così inteso come

anima che cammina e il bene come anima che agisce in un certo modo), fornendo perciò un fondamento unitario anche all'antropologia.

Logos e pneuma

Il principio informatore, che è *logos* e fuoco, pervade ogni cosa anche come *pneuma* (πνεῦμα). Questo, che Zenone definì «soffio caldo», è lo stesso fuoco in una situazione di passaggio all'aria, così da poter penetrare in tutta la

realtà, ma senza distruggerla. Anzi, vivificandola. In quanto soffio caldo, infatti, esso è generatore di vita, cosicché il mondo, che si forma in seguito all'azione del principio sulla materia, è un vivente. Come tale ha un'anima, il cui egemonico ha sede nella sfera del puro fuoco, che è la più esterna al mondo. Infatti i quattro elementi si dispongono in modo che intorno al centro sia la terra, avvolta da una calotta d'acqua, indi l'aria e infine il fuoco; e questi sono i

loro luoghi naturali.

Altri attributi del mondo sono l’unicità, la finitezza, la sfericità, la compattezza, l’eternità e al tempo stesso l’eterno rigenerarsi uguale. Il primo si giustifica sul presupposto che entro l’universo non vi può essere vuoto, il cui darsi sarebbe invece necessario se i mondi, essendo più d’uno, dovessero di conseguenza essere separati. La presenza del vuoto interromperebbe, infatti, l’azione del *logos* sulla materia,

che al contrario è continua, nel tempo e nello spazio (su questo tema, anzi, gli Stoici intrapresero una specifica polemica con la dottrina epicurea). Il vuoto esiste, invece, fuori dell'universo, e si estende per l'infinito. Entro l'infinito vuoto che lo circonda, il cosmo sta saldo sempre nella medesima posizione, essendo tale stabilità garantita dal peso ugualmente esercitato da tutto le sue parti verso il centro. Le parti del mondo, infatti, in rapporto al loro moto verso il

centro hanno tutte un peso, maggiore o minore. La terra e l’acqua, che tendono verso il centro, hanno un peso più rilevante, mentre l’aria e soprattutto il fuoco, che tendono a portarsi nelle zone più periferiche, hanno peso minimo, ancorché reale, e di fatto sono leggere.

L’unicità del mondo in rapporto alla sua perfezione, in quanto opera del *logos*, ne comporta poi la finitezza. Del resto, il mondo stesso, fatto di sostanze corporee, è corpo, e

come tale non può che essere finito.

La forma sferica è essa medesima richiesta dalla perfezione, nonché dalla regolarità con cui il mondo è plasmato.

Il quarto attributo è una conseguenza della dottrina del *tonos* (τόνος), la tensione che, propria innanzitutto del fuoco (Cleante la definì «percossa del fuoco» [S.V.F., I, 563]), appartiene quindi anche al *pneuma* e consiste, come spiegò espressamente Crisippo, in un

movimento che torna su se stesso. Grazie a essa sono tenute insieme le cose (la pietra resta unita nelle sue parti perché il *tonos* del *pneuma* che la fa essere e la compenetra la tiene compatta). A livello dell'intero cosmo, il *tonos* del *pneuma*, che si estende dal centro alla periferia, una volta raggiunto l'estremo confine si piega su se stesso e così contiene come una fascia il mondo tutto.

L'eternità appartiene al mondo perché esso in una sua

accezione significa la stessa sostanza eterna originariamente compenetrata di qualità (S.V.F., II, 526, 528, 590). Questa prerogativa dà concreta esecuzione all'idea di permanenza che anche gli Stoici avvertirono, ammettendo con Epicuro che «nulla nasce dal nulla», cui consegue che nulla va nel nulla.

Ma in un'altra accezione il mondo è soggetto a nascita e a distruzione. Infatti, le cose che lo abitano son fatte dei quattro

elementi, e tre di questi, che, come abbiamo visto, derivano dal fuoco, periodicamente ritornano nel fuoco, il quale a tempi costanti – perché ogni sua operazione è razionale, e la costanza nell'ordine è espressione di razionalità – li riassorbe in sé e con essi le cose, purificando in tal modo il cosmo dalle sue impurità (è la dottrina della *conflagrazione universale* o ἐκπύρωσις). Dalla sostanza ignea deriva poi un altro mondo, in tutto e per tutto uguale al precedente,

persino nel ricorrere degli stessi avvenimenti, che eternamente si ripetono (sempre Socrate sarà condannato e sempre berrà la cicuta): ché non vi è motivo che una costruzione perfetta, quale per l'appunto è il mondo, debba essere rifatta diversamente, da un principio la cui perfezione sarebbe smentita da un diverso modo d'operare (S.V.F., I, 98, 497; II, 596, 597, 625). Ebbene, il mondo come *diacosmesi* (S.V.F., II, 528, 620), ossia come

ordinamento esistente in un periodo che va da una generazione a una delle cicliche *conflagrazioni universali*, è soggetto a nascita e a distruzione.

Ovvio infine che un sistema così ben ordinato, vivente e razionale non possa che esser stato ritenuto esso stesso dio, oltre che opera della divinità. E con questo tocchiamo un altro importante tema della fisica stoica: il divino.

La divinità universale e gli dèi

I filosofi del Portico non soltanto affermarono resistenza di Dio, ma proposero anche delle prove della sua esistenza, ritenendo la filosofia stessa «scienza delle cose umane e divine» (S.V.F., II, 35, 36, 1017): non perché si preoccupassero della vita ultraterrena, che è del tutto irrilevante per la felicità del sapiente, la quale dipende interamente da lui e dalla sua perfezione, in questa vita, ma per il senso di religiosa

ammirazione e di sacrale rispetto di fronte alla bellezza del mondo. È questo il nucleo da cui origina la nozione stoica della divinità. Dio è l'ordine stesso del cosmo e la causa di tutto ciò che accade, coincide dunque con il *logos* e la *physis* che operano nel suo interno e pertanto è, esso stesso Dio, corporeo, e risiede, con diversi gradi di purezza, in ogni parte: allo stato puro, nell'egemonico del mondo, dunque nella regione del fuoco, o del sole, come ritenne Cleante, ma a

livelli differenziati in qualunque zona. I suoi attributi essenziali sono la creazione e la provvidenzialità, ossia la capacità della ragione immanente di generare e mantenere in vita, rivolgendo ogni evento alla conservazione del mondo, in un quadro fortemente finalistico.

Gli Stoici si rivolsero alla divinità universale anche col nome di Zeus e Cleante dedicò a Zeus un *Inno*, ma con questo non è da credere che la concepivano in termini

personalistici. Nulla in Zenone e in Crisippo indica che Zeus sia qualcosa più di un nome (Pohlenz). Nell'*Inno* di Cleante la devozione per la divinità si traduce in uno spirito religioso (Zeus, che ha molti nomi, è signore della natura, sovrano della legge, reggitore regale ma non dispotico dell'universo, in cui tutto si compie secondo il suo volere, onnipotente e buono, donatore all'uomo della capacità di autodeterminarsi razionalmente, fino a rivolgersi contro lui stesso), ma

anche questo è altro da una concezione personale della divinità.

La prova basilare dell'esistenza di Dio addotta dagli Stoici è il *consensus omnium*, essendo peraltro – come abbiamo visto – la relativa idea una «nozione insita nella nostra natura». Altre prove essi derivavano dagli oracoli, dalla consapevolezza che l'esistenza dell'uomo dipende da fattori che non sono in suo potere, dalla paura di fronte ai

fenomeni atmosferici quali il tuono e il fulmine, dalla bellezza e dall’ordine del cielo.

Ebbene, in questo quadro dottrinale gli Stoici ascrivevano all’ordine divino, oltre il Dio principio informatore del mondo, anche il mondo stesso, gli astri e i démoni: tutti in quanto manifestazioni visibili della divinità. I démoni, in quanto esseri, superiori agli uomini, di cui si serve Dio per particolari uffici a vantaggio degli uomini stessi (come loro soccorritori, o

giustizieri di malefatte). Gli astri, in quanto costituiti della stessa sostanza ignea di cui è fatta la divinità. E il mondo, in quanto sua opera visibile meravigliosa.

Il Fato e la Provvidenza

L'ordine razionale che dall'interno regge il mondo fu concepito dagli Stoici come Fato (εἱμαρμένη) e a esso attribuirono valore provvidenziale, tanto da parlare anche di Provvidenza (

πρόνοια). Poiché infatti è il medesimo *logos* che dispone l'accadere e lo svolgersi di ogni cosa, tutte sono allora connesse tra loro; e poiché il *logos* non può essere cambiato, perché questo equivarrebbe a supporre che il razionale in un qualche momento non sia tale, quel che esso dispone ha carattere necessitante, ossia ineluttabile.

Proprio queste due determinazioni – il reciproco collegamento di ogni cosa e l'ineluttabilità – definiscono la

nozione stoica di Fato. Esso è, infatti, di volta in volta definito come «movimento eterno, continuo e ordinato» (S.V.F., II, 913), come «serie inviolabile delle cause», «ordine naturale di tutte le cose che eternamente conseguono le une alle altre e s'intrecciano» (S.V.F., II, 916), come «potenza pneumatica e *logos* delle cose che nel mondo sono governate dalla provvidenza, o *logos* secondo il quale le cose che sono avvenute, sono avvenute,

quelle che avvengono, avvengono e quelle che avverranno, avverranno» (S.V.F., II, 918). E gli attribuirono le qualificazioni che competono al *logos*, prima fra tutte il carattere divino, fino a identificarlo con Zeus (S.V.F., I, 102; II, 928, 937).

Ovvia pertanto la negazione del caso quale causa degli eventi, anche se, sul piano logico, Crisippo non negò la nozione di possibile, che definì come «tutto ciò che di per sé può avvenire, anche se non

avverrà» (S.V.F., II, 202).

Ma d’altro canto, proprio perché quest’ordine ineluttabile e razionale ha per fine la conservazione del tutto, esso è altresì provvidenza. Con questo concetto gli Stoici davano corpo al carattere finalistico del necessario accadere di ogni cosa, ponevano cioè che nulla di ciò che necessariamente accade, in quanto accade secondo ragione, è senza scopo. E indicavano tale scopo sia nel bene universale e nella

bellezza del cosmo intero (le stese guerre concorrono alla sua maestosità, non meno che a regolare la crescita indiscriminata degli individui, così come le malattie e le pestilenze), sia nel bene stesso del singolo, il quale, poiché è parte del tutto, ha nel bene di questo il suo proprio, autentico bene, anche se gli eventi che lo colpiscono possano soggettivamente sembrargli dannosi. Ma si tratta di una visione insipiente, che non sa assurgere al livello –

sapienziale – della totalità e della ragione universale.

Ovvio pertanto che in una concezione siffatta il male non esiste: non quello fisico, giacché la sofferenza dell'individuo ha un senso nell'equilibrio dell'intero, e non quello morale, che corrisponde a uno sguardo miope sugli eventi.

L'uomo

In questo mondo finalisticamente costruito e

razionalmente ordinato l’uomo ha una posizione preminente. Il mondo infatti, di forma sferica, con la volta celeste, costituita di fuoco purissimo e le stelle fisse incastonate in essa, all’estrema periferia, con sette pianeti ruotanti ciascuno in un proprio cielo, con gli astri, sferici e di materia ignea anch’essi (tranne la luna, fatta di fuoco e aria) che si nutrono delle esalazioni del mare, vede la terra al centro, quella terra che Cleante chiamò *Hestia*, ossia il focolare sacro e la casa

del cosmo, e sulla terra tutto è fatto per l'uomo. Gli animali domestici sono stati creati per il soddisfacimento dei suoi bisogni, quelli selvatici e le fiere per esercitarlo. Persino le cimici hanno la loro utilità, in quanto opportunamente ci svegliano e il pavone con la bellezza della sua coda ci procura godimento.

Sulla terra, dove ogni essere deriva la sua specificità qualitativa dal *pneuma* che lo compenetra, il livello più basso è costituito dalle cose

inorganiche, cui il *pneuma* stesso ha conferito unità, compattezza e resistenza. Indi le piante, capaci di nutrizione, di crescita e di riproduzione. Indi gli animali, nei quali, oltre alle predette facoltà, il *pneuma* determina l'istinto (ὁρμή), ossia un movimento spontaneo che viene a costituirsi in rapporto alla rappresentazione. Infine l'uomo, nel quale ha luogo il pensiero (διάνοια), e, con esso, le stesse funzioni che egli ha in comune con l'animale si collocano in un risalto

qualitativamente del tutto diverso.

Zenone concepì anche l’anima dell’uomo come corpo e costituita di pneuma caldo, diverso da quello delle altre cose per una maggiore sottigliezza. In quanto corporea, anche l’anima nasce per procreazione. Nel seme maschile, che è *pneuma* che s’unisce con la materia umida femminile per dar vita a un nuovo individuo e nel quale sono contenuti i caratteri, somatici e psichici, di tutta la

stirpe (λόγοι σπερματικοί), è presente un elemento igneo che, dopo la nascita, temprandosi col freddo dell’aria inspirata, dà origine all’anima. Essa si nutre delle esalazioni del sangue e dal cuore, dove ha sede (ma altri Stoici, in base alla scoperta del medico Erillo del sistema nervoso e del suo far capo al cervello, collocarono in quest’organo l’egemonico), e con i movimenti tensivi del suo *pneuma* raggiunge tutte le parti del corpo, vivificandolo.

Zenone la divise in otto parti (cinque correnti di *pneuma* raggiungono i cinque sensi, un'altra gli organi della riproduzione, una settima quelli della fonazione e, ottava parte, l'egemonico) e attribuì all'egemonico dell'uomo tre funzioni: la rappresentazione, l'istinto (comune, come s'è detto, anche all'animale) e l'assenso, in cui propriamente si esprime la sua natura razionale. Crisippo invece, modificando la dottrina zenoniana in senso

marcatamente monistico, ritenne che le «parti» e le «funzioni» dell’anima fossero in realtà modi d’essere dell’egemonico. Ond’è che, in particolare, l’istinto è movimento di questo e le passioni (πάθη) malattie, devianze del suo *logos* e non già, come pensava Zenone, movimenti irrazionali.

L’etica

Il valore e il bene

La riflessione etica degli Stoici si staglia, in linea con le altre parti del sistema, sul piano della *physis* e del *logos*: la prima delinea l'ambito delle determinazioni morali, il secondo la loro essenza. Il punto di partenza è la nozione di valore, che può essere o positivo (ἀξία) o negativo (ἀπαξία), secondo il criterio della conformità alla natura: tutto ciò che è in accordo con essa è assiologicamente pregevole, mentre tutto ciò che ne è difforme è

assiologicamente inadeguato (S.V.F., III, 124). Ma gli Stoici riferivano il valore innanzitutto e fondamentalmente a quanto ha attinenza con la vita, così da concepirlo come «ciò che contribuisce a vivere in modo conforme a natura» (S.V.F., III, 126). In questi termini esso non esprime ancora una determinazione di rilevanza morale, ma un dato di portata più ampia, che investe qualunque aspetto della vita e non soltanto quelli che si

qualificano come «beni» o «mali», nozioni che per gli Stoici hanno consistenza soltanto sul piano etico. Tanto che anche certe condizioni fisiche, come la salute, o certe situazioni esteriori, come la ricchezza, sono «valori», ma non sono affatto «beni», bensì – come vedremo – «indifferenti». Si tratta di dati di rilevanza oggettiva, ed è senz'altro questo un livello del valore. Così, valore significa «il contributo al compimento di uno scopo e la stima di una

cosa per se stessa», o «la remunerazione di ciò che è valutato», o ciò per cui scegliamo una cosa invece di un'altra, per esempio la salute invece della malattia (S.V.F., III, 124). Ma il valore assume anche una rilevanza soggettiva, corrisponde cioè non alla cosa valutata, bensì alla valutazione della cosa, espressa da un giudizio di stima su di essa. Ed è un aspetto complementare a quello oggettivo.

Entro il quadro del valore si

staglia il bene, che ha così un'estensione più limitata del valore. Il bene è quella positività assiologica che, in senso generale, «è capace di dare giovamento», o perché da esso si ricava giovamento, o perché in base a esso si produce giovamento (S.V.F., III, 74). In tal senso il bene coincide con l'utile, essendo «o lo stesso utile o ciò che non è contrario all'utile» (S.V.F., III, 76), e, più precisamente, o «ciò da cui è arrecata o da cui deriva utilità», o «ciò per cui

capita di avere utilità», o «ciò che è capace di arrecare utilità» (S.V.F., III, 75, 76). L'utile in oggetto non è qualsiasi vantaggio, ma il vantaggio *della natura propria dell'uomo*, ossia *della ragione*. È esattamente a questo livello che, entro l'orizzonte del valore, che non necessariamente denota una positività di ordine morale, la nozione di bene si staglia invece in termini unicamente morali. Giacché essa, significando ciò che giova alla

ragione o, con più esattezza, «la perfezione secondo natura del razionale in quanto razionale» (S.V.F., III, 76), significa ciò che rende l'uomo in tutto e per tutto conciliato con se stesso, e la conciliazione con la propria natura – la sua conservazione e il suo potenziamento – esprime, per l'appunto, l'eticità. Per converso, il male è quella parte del disvalore (o valore negativo) che arreca danno o non è estraneo al danno (S.V.F., III, 77). E anche qui si

tratta di danno della ragione in quanto natura peculiare dell'uomo: danno, in quanto pone l'uomo in dissidio con se medesimo.

Il rapporto che lega il bene all'utile è espresso dai rispettivi attributi: l'utile è da desiderarsi, intendendo con quest'espressione che è ciò che di fatto desideriamo (da desiderarsi e da volersi è infatti ciò che noi desideriamo e vogliamo); il bene invece è desiderabile, nel senso che «non lo desideriamo, ma se

mai desideriamo averlo» (S.V.F., III, 89, 91).

I beni venivano poi suddivisi, secondo articolate classificazioni, innanzitutto in (1) relativi all'anima, (2) esterni e (3) né relativi all'anima né esterni (relativamente al corpo non si può parlare di beni, giacché la natura dell'uomo non è nel corpo). (1) Dei primi, (a) alcuni sono disposizioni: si tratta propriamente delle virtù e della retta condotta; (b) altri sono stati: certe occupazioni,

quali la mantica; (c) altri ancora né disposizioni né stati, e sono tali le attività virtuose, come l'esercizio della saggezza. (2) Sono invece esterni, beni come l'amico, i genitori, i buoni figli. (3) Né relativi all'anima né esterni sono infine gli uomini buoni in se stessi e tutti coloro che hanno virtù (S.V.F., III, 95-97a; 104).

A questa classificazione, che è quella fondamentale, gli Stoici ne affiancavano altre, che venivano a intersecarsi con la precedente. Secondo una, i

beni si distinguono in (1) pertinenti al fine, ossia alla felicità, come la gioia, la letizia, il coraggio, una saggia disputa; (2) determinati, come l'uomo buono e l'amico; (3) appartenenti a entrambe le categorie, come le virtù (esse infatti determinano la felicità e la completano) (S.V.F., III, 106). Ma sotto un altro profilo i beni venivano divisi in (1) desiderabili per sé («quanti non sono scelti razionalmente per nessun altro motivo») e (2) determinanti («quanti sono

scelti per la loro capacità di determinare qualcosa di diverso da sé») (S.V.F., III, 109). Sotto un altro ancora, in (1) beni in movimento (la gioia, la felicità, una saggia compagnia), (2) beni in stato (una vita serena e ordinata, un riposo tranquillo, un'applicazione virile) e (3) beni in posizione (gli stati) (S.V.F., III, 111). Sotto un quarto profilo li si distingueva, infine, in (1) beni per se stessi, come la scienza e il retto operare e (2) in relazione a

qualcosa, come il pregio, la benevolenza, l’amicizia e l’armonia (S.V.F., III, 112).

Se bene è ciò che si concilia con la natura razionale dell’uomo, per un verso vivere secondo natura rappresenta il fine stesso della vita umana, ossia il bene sommo, per un altro ciò che realizza un tale conciliarsi esprime la perfezione della natura stessa e, in quanto «perfezione», definisce quello stato di eccellenza in cui consiste la virtù. Si verifica dunque la

convergenza di tre concetti, che rappresentano tre diversi aspetti di una medesima istanza, tre modi in cui risalta una medesima determinazione: il bene, la virtù e la conformità alla natura razionale. Per cui è ovvio che per gli Stoici «vivere secondo natura» fosse lo stesso che «vivere virtuosamente», ossia realizzare il bene e anzi il bene supremo. A queste determinazioni se ne aggiunge una quarta: raggiungere la felicità, giacché la vita virtuosa (ossia secondo natura) è di per

se stessa felice. Ma su ciascuno di questi concetti occorre fissare determinatamente l'attenzione.

La virtù, il bene supremo e la felicità

Crisippo definì la virtù come «perfezione della natura di ciascuno» (S.V.F., III, 260) e parimenti come «disposizione a vivere secondo natura» (S.V.F., III, 197). Il nesso tra le due definizioni è chiaro se si considera che la natura di

ciascuno è l'egemonico, dove il *logos*, facendosi principio al tempo stesso vitale e conoscitivo, regola l'esistenza. Per cui la sua perfezione, attuando una giusta conoscenza dei valori e un'adeguata inclinazione verso le cose, dispone l'uomo a vivere in conformità con la propria natura razionale, realizzando così il bene.

In quanto radicata nella perfezione dell'egemonico, la virtù è unitaria ed è essenzialmente conoscenza. Si

tratta della «conoscenza delle cose divine e umane» (σοφία), in rapporto alla quale si conoscono il bene e il male e la norma dell’agire (φρόνησις). Questa conoscenza è esattamente la virtù, che è perciò strutturalmente unitaria. Aristone, un discepolo di Zenone, giunse persino ad affermare che le diverse virtù non sono che nomi diversi dell’unica conoscenza del bene (S.V.F., III, 256), ma questo modo radicale d’intendere l’unità della virtù non trovò

riscontro nella dottrina di nessun altro Stoico e fu sconfessato da Crisippo. Questi, infatti, non soltanto riconobbe valida la teoria di Zenone che la conoscenza della norma etica, ossia la φρόνησις, si frastaglia in quattro direzioni, così da dar luogo alle cosiddette virtù cardinali: la φρόνησις strettamente intesa, che è conoscenza del bene nell’ambito delle azioni, il coraggio, che lo è in quello delle cose da temere, la moderazione o temperanza (

σωφροσύνη), nell’ambito dei piaceri e la giustizia, in quello dei rapporti con gli altri (S.V.F., III, 280), ma in relazione a ciascuna di queste indicò una pluralità di virtù, che si subordinano a ognuna di esse (S.V.F., III, 264). L’unità della virtù è comunque garantita dall’eccellenza dell’egemonico, dalla pertinenza dei valori e dalla conseguente adeguatezza delle inclinazioni che tale perfezione comporta, anche se le qualità morali che così si attuano sono

realmente diverse (S.V.F., III, 255, 259).

In stretta relazione con l’unità della virtù gli Stoici affermarono la dottrina dell’*antakolouthia*: il possesso di una virtù comporta il possesso di tutte le altre (S.V.F., III, 280), giacché tutte, esprimendo la positività della medesima sostanza, «si accompagnano reciprocamente» (S.V.F., III, 295) e «sono tutte tra di loro connesse» (S.V.F., III, 299).

«Allo stesso modo uno solo è il vizio, chiamato ora

ignoranza, ora imperizia» (S.V.F., III, 256). E poiché tra conoscenza e ignoranza vi è differenza di natura e non semplicemente di grado, e tutte le virtù sono espressioni della medesima eccellenza della ragione, ben si comprende perché Crisippo e gli Stoici non riconobbero che si può essere più o meno virtuosi, ma ritennero che la virtù è una positività assoluta (e per questo è una disposizione [διάθεσις], non uno stato [ἕξις], che invece può avere vari

gradi): o la si possiede o non la si possiede, e allora si è nel vizio. Una positività tanto assoluta da essere identica per gli uomini e per gli dèi (S.V.F., I, 564). E, senza negare la possibilità di un progresso nell'avvicinarsi alla virtù (tale però che ogni momento del processo non è meno negativo sotto il profilo morale), ritennero tuttavia che il passaggio dal vizio alla virtù non ammette continuità, ma si realizza in un brusco e radicale cambiamento.

Chiaro altresì che, in quanto conoscenza del bene, la virtù è insegnabile (S.V.F., III, 223) e che, essendo per questo una conquista dell'uomo, non è data dagli dèi (S.V.F., III, 215). Inoltre, essa è desiderabile di per se stessa, racchiudendo in sé ogni perfezione morale (S.V.F., III, 39-41), e «da sola basta per rendere la vita beata» (S.V.F., III, 49, 50).

Tutto quanto s'è detto rende manifesto che la virtù, in quanto positività assoluta, perfezione della natura

peculiare dell’uomo, fonte di per se stessa di beatitudine e, in forza dell’*antakolouthia*, pieno possesso di ogni qualità etica, coincide col bene e anzi col bene supremo. L’identità di virtù e bene comporta che, essendo le virtù dei corpi, in quanto agiscono sui corpi mutandone lo stato (il pudore fa cambiare il colore del volto, la fortezza dà vigore agli occhi, la verecondia rende calmi, la moderazione remissivi), e non potrebbero produrre dei mutamenti se non fossero esse

stesse corpi, giacché solo i corpi sono in grado di agire, anche il bene è corpo (S.V.F., III, 84). Quanto poi al bene supremo, esso costituisce «il fine per cui si fanno convenientemente tutte le cose (S.V.F., III, 2) e il fine al quale deve portare l'esercizio della filosofia (S.V.F., III, 5). E poiché tale fine consiste nella completa adeguazione alla natura, «appoggiandosi alla conoscenza delle cose che avvengono in essa, scegliendo quelle che le sono conformi e

rifiutando le contrarie, cioè vivere in perfetto accordo con la natura» (S.V.F., III, 15), si ritrova l'equazione iniziale e davvero «vivere virtuosamente è lo stesso che vivere secondo l'esperienza dei fatti naturali» (S.V.F., III, 4). E proprio un tale bene, nella sua coincidenza con la virtù, rende felici. Esso, si badi, non è finalizzato alla felicità, ma questa gli appartiene, intrinsecamente, e gli consegue, al modo in cui consegue alla virtù. Come

infatti predicava Crisippo, «la felicità non si distingue dalla vita felice» (S.V.F., III, 16), ed è felice la vita vissuta secondo natura, quella vita, cioè, nella quale si attuano il bene supremo e la virtù.

Assieme alla felicità, il somme bene ha poi congiunta a sé anche la massima piacevolezza, dal momento che esso «è desiderabile, e il desiderabile è piacevole» (S.V.F., III, 29).

Gli indifferenti, le azioni perfette e i doveri

Se bene, come abbiamo visto, è ciò che è conforme alla ragione, ossia alla natura propria dell'uomo, e male ciò che è contrario a essa, ciò che non ha attinenza con la ragione non è né bene né male, è cioè un «indifferente» (ἀδιάφορον). Tale, per esempio, la salute, così come la malattia, la ricchezza, così come la povertà, la buona reputazione (S.V.F., III, 159), lo stesso piacere (S.V.F., III,

154-158). Tra gli indifferenti gli Stoici comprendevano anche il matrimonio e l’educazione dei figli (S.V.F., III, 163), giacché in se stessi non toccano la dimensione razionale. In quanto non attinenti al bene, gli indifferenti «non contribuiscono né alla felicità né all’infelicità», che sono dimensioni intrinseche al bene e al male – anche se sotto un differente profilo e con la funzione ausiliaria che saranno chiariti vi incidono. Proprio

una tale irrilevanza in ordine alla felicità e all'infelicità definisce il senso primario della nozione di indifferente. Ma in un secondo senso sono indifferenti anche «le cose che non determinano né desiderio né repulsione», come l'avere in testa capelli in numero pari o dispari (S.V.F., III, 119). In un terzo senso veniva poi indicato come indifferente «ciò per cui vi è impulso o repulsione, ma non verso questa cosa più che verso quest'altra», come due monete di ugual valore, delle

quali se ne debba scegliere una (S.V.F., III, 122).

L'irrilevanza degli indifferenti in ordine al bene, cioè alla ragione, non significa anche che essi siano tutti irrilevanti in ordine al valore, ma ve sono alcuni che, per il fatto di essere conformi, sotto diversi aspetti e in modo diretto o indiretto, alla natura *fisica* dell'uomo, rivestono un valore, sia pur relativo e di natura non etica. Si è visto infatti che il valore ha un'estensione più ampia di

quella del bene e si definisce in rapporto alla conformità alla natura, non alla natura propria (la ragione). Perciò quegli indifferenti che assecondano la natura animale dell'uomo e favoriscono a vario titolo il suo benessere sono «preferiti» (προηγόμενα), mentre quelli che la danneggiano sono «respinti» (ἀποπροηγόμενα). In senso primario sono perciò indifferenti preferiti la salute, la forza, il benessere, la solidità, la bellezza e sono

indifferenti respinti i rispettivi contrari; ma si danno indifferenti preferiti e respinti anche relativi all'anima, come l'ingegno, la destrezza, il progresso e, per converso, l'inettitudine, l'incapacità, il regresso; altri indifferenti sono infine cose esterne, e tra quelli preferiti si annoverano la ricchezza, la fama, la nobiltà, tra quelli respinti la povertà, l'infamia, natali di bassa condizione (S.V.F., III, 127). Al contrario, indifferenti quali il numero dei capelli o delle

stelle non sono né preferiti né respinti, giacché totalmente indeterminabili circa la conformità alla natura somatica o la difformità da essa. Quanto invece alla prima specie di indifferenti preferiti, essi concorrono alla felicità, ancorché in modo non essenziale, ma soltanto ausiliario, in quanto realizzano le condizioni per il buon funzionamento del pensiero, favorendo così la ragione. Anzi, il ricercarli è un dovere e il trascurarli una colpa. Ma con

ciò tocchiamo altre figure dell'etica stoica.

«Indifferenti» sono qualificazioni delle cose e gli indifferenti sono cose. Le azioni venivano invece distinte in «azioni rette» (κατοθώματα) e «convenienti» (καθήκοντα), indicate da Cicerone come *officia*, ossia «doveri». Le une e le altre non si differenziano per il contenuto, che è il medesimo, ma per il modo (S.V.F., III, 498, 511, 515). L'azione retta è quella in tutto e per tutto conforme alla

perfezione morale e finalizzata al bene supremo. Si tratta di un atto conforme a ragione compiuto con la consapevolezza che è tale, ossia proprio perché voluto dal *logos*. Il suo contrario è l’errore (ἁμάρτημα), l’azione difforme dalla ragione e dunque peccaminosa. Ma ciò che la ragione richiede può essere compiuto anche senza la consapevolezza di essere conforme a essa, ma soltanto perché si deve agire così, ossia perché è un dovere. In tal caso

l’atto, pur realizzando il medesimo contenuto, non raggiunge però la perfezione morale, ma è semplicemente un’azione «conveniente» (o doverosa). Il conveniente è pertanto «un atto che ha una giustificazione razionale» (S.V.F., III, 493): è cioè radicato nella ragione, e per questo esprimente una positività etica, ma non una positività assoluta. In modo più ampio esso veniva definito come «coerenza nella vita, la quale, una volta messa in

pratica, abbia una giustificazione razionale» (S.V.F., III, 494), dove il riferimento alla coerenza accentua il carattere d'obbligazione dell'atto e dunque il suo essere un dovere.

Il rapporto tra l'azione retta e il conveniente è tra la parte e tutto, o tra la specie e il genere. L'azione retta è, infatti, un conveniente (genere) compiuto con la consapevolezza di agire secondo la norma del *logos* (differenza specifica). Essa è

così un «conveniente perfetto (τέλειον)» (S.V.F., III, 494, 499), ossia «un conveniente che abbia tutti i numeri» (S.V.F., III, 500): i «numeri», cioè, della piena conformità al bene supremo e al fine dell'eticità. Una specie di convenienti sono pertanto questi perfetti. L'altra è costituita dai «convenienti imperfetti (ἀτελῆ)» o «medi» (μέσα) (S.V.F., III, 494, 499), ossia da quelle azioni soltanto doverose di cui s'è detto (i convenienti in senso proprio) e che, come tali, sono «azioni né

rette (κατορθώματα) né cattive (ἁμαρτήματα)» (S.V.F., III, 501), sono cioè «a mezzo tra le azioni rette e gli errori» (Cicerone, *Acad.*, I, 37).

Le passioni

L'atteggiamento degli Stoici verso le passioni (πάθη) è paradigmaticamente definito dal lapidario giudizio di Seneca, il quale, alla domanda «se sia meglio avere passioni moderate o non averne», rispondeva: «i Nostri [*scil.*, gli

Stoici] le sradicano, i Peripatetici le moderano» (S.V.F., III, 443). Infatti, mentre per Aristotele e i filosofi della sua scuola le passioni sono in se stesse e in quanto tali qualcosa di positivo, per lo stesso fatto di costituire un aspetto della realtà umana e di non contrastare con la ragione, tanto da potersi assoggettare al suo controllo, per gli Stoici esse costituiscono invece, per se stesse e in quanto tali, una negatività, perché contrastano

con la ragione, fino a esser ritenute – da Crisippo – una malattia e un tumore di essa (S.V.F., III, 421-430, 484). Da qui la necessità, per i primi, di moderarle, di ricondurle cioè al controllo suddetto, per i secondi, di estirparle. Si tratta pertanto di vedere per quale motivo esse si oppongono alla ragione e sono una negatività.

In proposito le dottrine di Zenone e di Crisippo presentano notevoli differenze. Per il fondatore della scuola, che scrisse un libro *Sulle*

passioni (Περὶ παθῶν), queste sono «un moto dell'anima irrazionale contrario alla natura, ovvero un istinto eccessivo» (S.V.F., III, 412). Si tratta cioè di realtà del tutto estranee alla ragione e contrastanti con essa. Si è visto, infatti, che già l'istinto per Zenone è altro dal *logos*, consistendo in un movimento dell'anima che, in seguito alla rappresentazione di un oggetto, la fa protendere verso di esso. Ebbene, quando la rappresentazione riceve un

«assenso debole o malato», così da essere approvato come conforme a natura, ossia a ragione, anche ciò che non lo è affatto e si forma un'opinione (δόξα) (per esempio, che una data cosa, come un cibo o una bevanda, che è soltanto un indifferente, ancorché preferito, è un bene e va dunque perseguita in senso assoluto), allora anche l'istinto o inclinazione verso quella cosa «eccede la misura (πλεοναξοῦσα ὁρμή)» della ragione e della natura. Un tale

«istinto eccedente» è la passione, che pertanto (1) è un movimento distinto dalla ragione; (2) ed è contrario a essa, cioè «irrazionale» e «contro natura» (S.V.F., III, 412), sia perché «ha origine da una facoltà alogica dell’anima», sia perché «non ottempera al *logos*» (S.V.F., III, 389), sopprimendo la sua naturale preminenza (Pohlenz).

Crisippo non accettò l’esistenza nell’anima di un’altra facoltà (irrazionale)

accanto all’egemonico, ma, come ogni fenomeno psichico è per lui un modo d’essere di questo e, in particolare, l’istinto è «un moto violento dell’egemonico (e non dell’anima) verso qualcosa», conseguente all’assenso, così la passione è un movimento dell’egemonico che, per la debolezza del *tonos* pneumatico, dà l’assenso a ciò cui «secondo natura», ossia provvisto della sua piena forza, esso non darebbe. In seguito a tale atonia e

all’assenso mal dato, l’inclinazione verso l’oggetto assume un carattere smodato ed esuberante, oltrepassa cioè i limiti del reale valore della cosa, e questa è la passione. Essa è pertanto «un istinto eccessivo e tendente a superare i limiti», ossia «un istinto che si lascia trasportare e non obbedisce a ragione» (S.V.F., III, 377). Ma proprio per questo essa non consiste in una facoltà distinta da quella razionale «per una sua specifica qualità o per sua

natura», né «è differente dal *logos»*, bensì, come la parte passionale è «la medesima parte dell'anima chiamata dagli Stoici mente ed egemonico», la quale ha subito un'alterazione, così la passione «è lo stesso *logos* che si volge da entrambe le parti» (S.V.F., III, 459). Per cui «è essenzialmente il medesimo organo "centrale" dell'anima quello col quale questa desidera e si pente, si adira e teme» (*Ivi*). Le passioni corrispondono perciò, in

ultima analisi, a un giudizio errato (cfr. S.V.F., III, 380, 384) – mentre per Zenone erano l’effetto di un tale giudizio (S.V.F., III, 461) –, ovvero a un cedimento del *logos* (S.V.F., III, 459), in seguito al quale l’egemonico assume modi d’essere contrari alla sua natura e si altera. Qui risalta il carattere di «malattia» della passione: in seguito a un tale giudizio «riteniamo molto preferibili le cose non preferibili», e così si origina un desiderio che corrisponde a

un’infermità (νόσημα); le infermità che s’accompagnano a debolezza sono malattie (ἀῤῥωστήματα) (S.V.F., III, 421). Si tratta di un «uscir da sé» del *logos*, o – il che è lo stesso – di un «allontanamento» dal *logos* e dal ragionamento (S.V.F., III, 390, 391), causato dalla loro debolezza e dalla violenza dell’impulso esterno. Ma con ciò le passioni non sono ascrivibili ad altra facoltà che all’egemonico. A tal punto che, essendo alterazioni e malattie del *logos*, non possono averne

né gli animali né i bambini, in quanto sprovvisti di esso.

Gli Stoici spiegarono poi le alterazioni fisiche a esse concomitanti (per esempio, il mutamento del colore del volto) come effetti dell'alterazione del medesimo *tonos* pneumatico che, rilassandosi nell'egemonico, causa le passioni: simultaneamente esso, nel corpo, contraendosi o dilatandosi, produce le variazioni somatiche predette. Dal che questi filosofi trassero

un'ulteriore conferma del carattere corporeo dell'anima.

Come già per le virtù, che in un certo senso sono il contrario delle passioni, gli Stoici indicavano quattro disposizioni cardinali e intorno a esse facevano ruotare le altre, così anche per le passioni. Quattro sono quelle fondamentali. Due di esse derivano dall'opinione di un bene: il piacere (ἡδονή), da quella di un bene presente e la brama (ἐπιθυμία), da quella di un bene futuro; due dall'opinione di un male: il

dolore (λύπη), da quella di un male presente e la paura (φόβος), da quella di un male futuro. A queste quattro passioni principali gli Stoici riconducevano poi tutte le altre, secondo una classificazione minuziosa e persino puntigliosa. Parallelamente, indicavano tre basilari affezioni conformi a ragione (εὐπάθειαι) e per questo opposte alle passioni: la gioia (χάρα), opposta al piacere per il fatto di essere «un’esaltazione razionale», la

previdenza (εὐλάβεια), opposta alla paura perché è «un tirarsi indietro secondo ragione» e la volontà (βούλησις), opposta al desiderio giacché è «un'aspirazione secondo ragione» (S.V.F., III, 431). E anche a queste tre affezioni razionali essi riportavano le altre (la benevolenza, la bontà, l'affettuosità e l'amabilità alla volontà; la gaiezza, il godimento e la contentezza alla gioia; il pudore e la religiosità alla previdenza; S.V.F., III, 432).

Va infine fatto presente che nell'estirpazione delle passioni risiede uno dei compiti precipui della filosofia, che ha in questo un carattere terapeutico, come attesta il titolo stesso dell'opera in cui Crisippo si espresse in proposito: *Therapeutikos*. Tale terapia è interamente basata sul *logos* e consiste nel convincimento dell'insensatezza delle passioni, eliminando il giudizio errato che ne sta a monte (Crisippo si soffermò in

particolare sul dolore, mostrando come non sia né conveniente, né bello, né virile abbandonarsi a questo sentimento). E poiché le passioni consistono in un allontanamento dal *logos* e in preda a esse questo non può essere immediatamente ascoltato, era regola di lasciarle prima placare (S.V.F., III, 484: «Crisippo vieta di portare rimedio a quelli che sono come dei tumori dell'animo quando sono recenti»). Ma la cura più

proficua è in realtà preventiva e consiste nel prepararsi ai cambiamenti della sorte col fermo convincimento che nulla di ciò che è esteriore può essere un male e intaccare la felicità, che questa dipende unicamente dal modo in cui si accolgono gli eventi nel loro ineluttabile accadere e che tutto ciò che avviene è bene, se colto nell'universale concatenazione delle cause. Si perviene così all'*apatia*, che rende invulnerabili di fronte agli avvenimenti esteriori. Essa non

consiste nel non provare sentimenti, ma nel non permettere che essi si risolvano in passioni. Così il sapiente stoico non sarà insensibile al dolore altrui, anzi s'impegnerà a eliminarlo, ma senza lasciarsi turbare dalla compassione, e soffrirà, ma senza essere tentato (S.V.F., III, 451, 574).

Il sapiente e lo stolto

Colui che incarna tutte le positività etiche che via via abbiamo delineato è il

sapiente. Egli è infatti persona che, avendo fatto del *logos* la sua norma di vita, assomma in sé ogni perfezione, fino a eguagliare gli dèi. In effetti, ha sembianze quasi sovrumane, pur essendo ancorata la sua esistenza tutta nell'immanente (gli Stoici non ebbero alcuna preoccupazione per l'al di là, ritenendo che la pienezza del bene si attinge unicamente in questa vita), tanto da ammantarsi di una grandezza e di una bellezza avvertite come «non adatte all'uomo e alla

natura umana» (S.V.F., III, 545). Di fatto nel sapiente prende visibile figurazione l'ideale stoico dell'assoluta perfezione.

Il suo tratto essenziale è la conoscenza della vera natura delle cose e la totale adeguazione della sua esistenza alla ragione, per cui fa ogni cosa secondo tutte le virtù (S.V.F., III, 557), sì da essere «lodevole in tutti i suoi movimenti e posizioni» (S.V.F., III, 558). Ogni positività di cui si connota la sua immagine ha

in questo il suo radicamento. Così il sapiente né s'inganna (perché non dà l'assenso a quanto è incomprensibile, semmai lo sospende temporaneamente), né può essere ingannato, né a sua volta inganna gli altri (perché questo è peccaminoso). Non fa congetture (perché sarebbe dare l'assenso a qualcosa d'incomprensibile), non cambia opinione né conosce pentimento (perché questo significherebbe essersi ingannato e aver commesso il

male), e non ha opinioni, ma giudizi sicuri (S.V.F., III, 548, 549). Parimenti, non mente, se non in quelle circostanze in cui la bugia ha un fine morale superiore (S.V.F., III, 554, 555). In questa condizione non può essere colpito da alcun male (giacché il bene e il male non dipendono dagli eventi, ma dal modo con cui ci si rapporta, e il sapiente vi si rapporta come esige il *logos*), per cui non può neppure essere danneggiato né ricevere offesa (S.V.F., III, 575, 578, 580,

588), né è soggetto a turbamenti dell'anima, né, in particolare, è toccato dal dolore e distolto da alcuna paura (S.V.F., III, 570, 577). Inoltre, la sua conoscenza lo porta a saper fare buon uso di tutto (S.V.F., III, 591). Egli la mette a servizio di se stesso e degli altri, non rinunciando al vivere sociale, ma, anzi, occupandosi di politica (in particolare darà buone leggi), educando gli uomini, scrivendo ciò che giova a chi legge, acconsentendo a sposarsi e a

procreare per sé e per la patria (S.V.F., III, 611). Inoltre, sa ben amministrare la sua casa, mostrandosi avveduto nell'economia (ovvero nell'amministrazione delle spese) e nella crematistica (cioè nell'acquisto dei beni) (S.V.F., III, 623). Questa dimensione della socievolezza (S.V.F., III, 628: «il sapiente [...] per natura è socievole») si accentua col rilievo che, pur trovando il sapiente ogni bene in se medesimo e bastando interamente a se stesso

(l’autarchia è uno dei tratti più peculiari della sua figura), ricerca l’amicizia delle persone virtuose, perché si compiace di vedere espressa anche negli altri la perfezione che in lui s’incarna (S.V.F., III, 631). In particolare i sapienti, accomunati come sono nel bene, si arrecano reciproco giovamento, si approvano e sono ben accetti gli uni agli altri (S.V.F., III, 626). Tetragono alle sventure, che non possono toccarlo e del tutto autosufficiente, egli

soltanto è pienamente felice, forte com'è della sua assoluta libertà interiore. Per cui «è ricco, anche se sia mendico, nobile anche se sia servo, bellissimo anche se sia bruttissimo» (S.V.F., III, 597). Anche nei tratti esteriori egli manifesta lo stato di perfezione che ha raggiunto. Il suo atteggiamento è retto da assoluta austerità e severità: non ricercando la compagnia per il piacere, non rivolge discorsi piacevoli ad alcuno (S.V.F., III, 637, 638), ed è

schietto e senza alcuna affettazione nella voce e nell’aspetto (S.V.F., III, 647), e non conosce vanità (S.V.F., III, 646). Inoltre, non mostra comprensione per chi sbaglia né è mite, là dove questo significhi non applicare la punizione o trovare scusanti per l’errore, né conseguentemente è incline a perdonare, tralasciando le pene inflitte dalla legge, né è indulgente (S.V.F., III, 640, 641, 648), rinvenendo in questi sentimenti una sorta di

inammissibile deroga alla norma. La sua impassibilità lo porta a non meravigliarsi di nulla (S.V.F., III, 642) e il suo atteggiamento di fronte al mondo è quello di un fondamentale distacco, senza per questo essere incapace di amare: ma soltanto coloro che ne sono degni (S.V.F., III, 650). Altro tratto della sua persona è la religiosità, fino a essere egli soltanto sacerdote (S.V.F., III, 604).

Tutt'al contrario gli stolti sono sommamente infelici

(S.V.F., III, 671). La loro condizione, radicata nell'ignoranza come tratto più peculiare, li eguaglia a dei folli e a degli empi. Per cui né sanno vivere in armonia con se stessi né con gli altri, ma, dovunque siano, sono esuli, giacché in dissidio con la comune natura. Tra costoro e i sapienti esiste una separazione radicare e incolmabile, che non ammette vie di mezzo, esattamente come non esiste mediazione tra la conoscenza e l'ignoranza.

La comunità degli esseri razionali

Gli Stoici avvertirono intensamente il legame che unisce tutti gli esseri razionali e su di esso costruirono le dottrine della cosmopoli e della comunità civile. La cosmopoli stoica è l'intero universo, inteso come «la residenza comune e la città degli uomini e degli dèi» (S.V.F., III, 333). In effetti, poiché «la ragione si trova in dio e nell'uomo» ed «è il primo legame di società tra dio e l'uomo», entrambi «fanno

parte della stessa città», per cui «tutto questo universo dev’essere ormai considerato una sola città comune agli dèi e agli uomini» (S.V.F., III, 339). Il mondo è perciò la vera patria dell’uomo, anteriore per natura a qualunque comunità civile. La quale, tuttavia, non soltanto non viene negata dagli Stoici, ma, ben al contrario, viene affermata e riconosciuta valida, in tutte le sue forme. A partire da quella familiare, essendo conforme a natura, dunque a ragione, che i

figli siano amati dai genitori, avendo la natura stessa disposto gli organi fisici alla procreazione (S.V.F., III, 340). La stessa natura porta gli uomini da un lato a nutrire un senso di solidale unità e d'amore reciproco (S.V.F., III, 344), dall'altro ad associarsi e costituire una comunità (S.V.F., III, 342). Da essa ha luogo lo stato (la *polis*), che ha perciò un'origine naturale. Cleante definì la città sia come «un insieme di edifici domestici», sia come «un complesso di

uomini», sia come «l’una e l’altra cosa», e affermò che nel secondo e nel terzo significato, in quelli cioè che chiamano in causa un insieme di uomini, è un bene (S.V.F., III, 328). E la città, ossia la comunità politica, è governata da leggi, anzi, abbiamo visto che il sapiente stesso si deve premurare di darne. Ciò perché le leggi civili sono espressione dello stesso *logos* da cui son costituite le leggi dell’universo, sono cioè un momento della legge naturale. La legge,

infatti, «è somma ragione insita nella natura, che comanda ciò che bisogna fare e vieta il contrario». Parimenti, fu intesa come «ragione del sommo Zeus», per significare che è ragione universale e che «non fu inventata dal genio umano, né fu una decisione arbitraria dei popoli» (S.V.F., III 315, 316). La legge è dunque un comando il quale, essendo comando della retta ragione, stabilisce il bene e il male. Questi nell'ambito della comunità civile costituiscono il

giusto e l’ingiusto, che hanno anch’essi, perciò, un radicamento nella natura. Il loro oggetto è l’utile, e il giusto è l’utile che a ognuno va attribuito senza ledere gli altri, l’ingiusto il contrario. Ebbene, il diritto fissa il giusto in norme, derivando così la sua giustificazione dalla legge. Esso pure è perciò «dato da natura e non da disposizioni umane» (S.V.F., III, 308-311; 314-317). Si comprende allora perché le norme del diritto positivo, su cui si reggono le

città, siano state avvertite come momento della legge naturale (S.V.F., III, 319) e dunque provvviste di valore assoluto.

Ciò che il diritto innanzitutto stabilisce è la giustizia. E come il diritto non è fondato sulla volontà di un popolo (ché altrimenti potrebbe essere lecito rubare, o commettere adulterio, o produrre testamenti falsi), bensì sulla norma naturale (S.V.F., III, 321), così neppure la giustizia è mera e semplice «obbedienza

alle leggi scritte e alle istituzioni dei popoli», ma anch'essa «trova il suo fondamento nella natura» (S.V.F., III, 320). Tanto da poter dire che essa pure deriva da Zeus, la ragione universale (S.V.F., III, 326).

Il fondamento razionale del diritto e della giustizia fecero di conseguenza ritenere che quegli esseri che sono privi di ragione non sono soggetti di diritto e di giustizia. Perciò «nessun diritto lega l'uomo alle bestie», le quali esistono solo

perché l’uomo e gli dèi se ne servano, senza che questi abbiano alcun dovere nei riguardi di esse né commettano colpa (S.V.F., III, 371). Né può sussistere vincolo di giustizia verso gli animali (S.V.F., III, 367).

Proprio in virtù del legame universale, fondato sulla ragione, che unisce ogni uomo, gli Stoici si fecero promotori di un’uguaglianza che non riconosce differenze di nobiltà per nascita, ma unicamente per indole virtuosa. A tal punto

che Crisippo chiamò la nobiltà «scoria e raschiatura dell'uguaglianza» e affermò che non fa nessuna differenza essere nati da padre nobile e no (S.V.F., III, 350).

IL MEDIO STOICISMO: PANEZIO E POSIDONIO

Il medio stoicismo – così indicato con una denominazione, introdotta da A. Schmekel e divenuta ormai classica, con la quale si intendeva significare un

momento di transizione verso le nuove istanze dottrinali dello stoicismo romano, ma che alla luce delle più recenti acquisizioni storiografiche non pare adeguata, accertato il carattere tutt’altro che di semplice «passaggio» delle dottrine di questa fase – è caratterizzato essenzialmente da una revisione delle teorie più aspre dello stoicismo antico, che Panezio e Posidonio[4] mitigarono anche alla luce di istanze platoniche e aristoteliche. Essi le ripresero e

le armonizzarono con l’impianto di fondo della Stoa, spinti a questo anche dalla necessità di rispondere alle critiche che, soprattutto ad opera degli Accademici, erano state portate alle tesi radicali del primo stoicismo. Donde un secondo carattere, espresso da una certa vena eclettica.

La parte della filosofia che fu lasciata pressoché intatta e che per la verità risultò meno interessante fu la logica. Non così invece per ciò che riguarda la fisica e l’etica. In campo

fisico, Panezio soppresse la dottrina della conflagrazione universale, probabilmente perché essa era il supporto teorico di quel ciclico ripetersi degli eventi che, incatenando l'atto alla sua eternità, pur nel divenire universale della *physis*, ne acuiva certamente il carattere di necessità e con ciò anche lo stridore con la tesi della libertà umana. Del resto, proprio con-tro la dottrina della conflagrazione universale e della ciclicità del mondo si erano rivolte le critiche dei

Platonici, come risulta dalle opere di polemica antistoica di Plutarco. In luogo di essa, Panezio affermò, con i Peripatetici, che il mondo è eterno (Van Straaten, 64-69). Donde anche l'azione del principio divino in esso immanente veniva a calibrarsi in modo da mitigarne l'aspetto creatore e ad accentuare invece quello di ordinatore. Parallelamente il filosofo mitigò anche la nozione di Fato, almeno nei suoi effetti, negando valore (interamente o

parzialmente) a quelle discipline che, sulla base della concatenazione di tutti gli eventi e dell'«invincibile serie delle cause», permettevano di operare previsioni: la mantica e l'astrologia (Van Straaten, 70, 71, 74).

Posidonio reintrodusse la teoria della conflagrazione universale (*Dox. gr.*, p. 338, 9-12). Pare invece – ma su quali dottrine egli abbia veramente professato, non vi è accordo tra gli studiosi – aver spezzato l'unità di *physis*, Zeus e Fato,

che costituiva una salda base dottrinale del primo stoicismo, per far coincidere il principio divino e attivo, ossia l'anima del mondo, col cielo, quello passivo e materiale con la *physis*, intesa come corpo del mondo, e relegare il Fato – del quale già Panezio, come abbiamo detto, aveva sminuito l'importanza – a necessità causale operante sul solo piano del principio materiale e distinto perciò dalla Provvidenza, che, continuando a essere ammessa, verrebbe a

coincidere con l’azione del principio attivo. Tutto questo, nel quadro di un rigoroso materialismo e di un’intuizione dell’esistente che pare riproporre nella sua essenza speculativa quella dei Monisti presocratici: ancorata cioè sulla coincidenza di permanente e diveniente e sulla tesi che la medesima sostanza si trasforma ad opera di un principio a essa immanente. Così risulta dalle testimonianze congiunte di Ario Didimo, secondo cui

«Posidonio affermò che la sostanza e la materia dell’universo è priva di qualità e informe» (*Dox. gr.*, p. 458, 8) e di Stobeo, per la quale il filosofo «ritenne dio un *pneuma* intelligente e igneo, privo di una forma ma capace di trasformarsi in ciò che vuole e di rendersi simile a ogni cosa» (*Dox. gr.*, p. 302, 22-24). Ond’è che la distinzione tra il principio attivo (il cielo, identificabile con l’elemento igneo) e quello passivo (la *physis*) sarebbe soltanto di

natura metodologica e non comporterebbe alcuna concessione a una visione in qualche modo dualistica della realtà. Il che sarebbe del tutto congruo con l'affermazione posidoniana di una forza simpatetica che avvolge tutte le cose e di una forza vitale che tutte le pervade – se queste istanze debbono attribuirsi al filosofo, come in un recente passato si è creduto.

Panezio elaborò anche una nuova dottrina dell'anima (ψυχή). La ritenne divisa in sei

parti (i cinque sensi e l’egemonico), anziché nelle otto in cui lo era stata dagli Stoici antichi, sottraendole le funzioni della fonazione, che ritenne non doversi ascrivere a una specifica parte dell’anima, e della riproduzione, che, assieme alla funzione nutritiva e riproduttiva, assegnò alla parte somatica o *physis* dell’uomo, da lui tenuta distinta da quella psichica (Van Straaten, 85). Inoltre, contraddicendo Crisippo e ritornando alla posizione di

Zenone, distinse l'istinto e le passioni dal *logos*, ritenendo così che nell'egemonico fossero presenti due forze: una alogica e l'altra razionale (Van Straaten, 87, 88).

Anche Posidonio apportò sostanziali novità alla dottrina psicologica stoica. Nell'anima, che continua a essere di natura materiale e risiede nel cuore, egli individuò tre «forze» – correggendo in tal modo, col ricorso alla nozione di «forze», anziché di «parti» e al cuore come loro sede, una teoria

platonica che per il resto riprese –: quella razionale, quella appetitiva e quella irascibile. La tripartizione, com’è facile scorgere, non si rivolge polemicamente soltanto verso la risoluzione crisippea delle passioni in giudizi errati del *logos*, ma anche verso il numero e l’organizzazione delle funzioni psichiche proposti da Zenone. Quanto poi al destino delle anime dopo la morte dell’uomo, c’è chi gli ha attribuito la teoria che esse,

derivate dal sole, vi ritornano, dopo essersi ricongiunte per un periodo di tempo con la luna. Ma le più recenti acquisizioni storiografiche (Lafranque) fanno valere che avrebbe invece sostenuto, in linea del resto con una tesi già propria dello stoicismo antico, che le anime rimangono nell'aria, fino al tempo della conflagrazione universale. La differenza tra l'una e l'altra concezione è grande, comportando esse l'affermazione o la negazione

dell'immortalità dell'anima.

Ma soprattutto in campo etico le tesi paradossali dello stoicismo antico furono mitigate dalle dottrine di Panezio e Posidonio. Il primo – che non a torto fu ritenuto assertore di una concezione «umana» dello stoicismo – rifiutò decisamente l'apatia come ideale della perfezione morale. Anzi, non soltanto scrisse un'opera su come sopportare il dolore, ma, in un'altra, esaltò la gioia di vivere (εὐθυμία), la quale

scaturisce dalla consapevolezza d'aver agito in conformità con i doveri (καθήκοντα). E proprio nella particolare attenzione che egli di fatto rivolse a questi, in luogo dell'attenzione precipua per le azioni perfette (κατορθώματα), propria di Zenone, Cleante e Crisippo, è ravvisabile un segno eloquente del predetto atteggiamento dottrinale del filosofo. Un atteggiamento che risulta ulteriormente confermato dalla netta rivalutazione da lui operata degli indifferenti. Non

li elevò certo al livello di cose in se stesse dotate di rilevanza etica, ma ne affermò – sulla linea di quanto già era stato asserito da Aristotele a proposito dei beni del corpo ed esteriori – il carattere indispensabile per poter praticare la virtù (Van Straaten, 110). La virtù stessa – di contro alla concezione intellettualistica di Crisippo – fu da lui distinta in teoretica, coincidente col sapere, e pratica, specificando poi quest'ultima nella giustizia,

nella grandezza d’animo e nella temperanza, quali condizioni d’eccellenza in rapporto ai tre desideri basilari di non dipendere da nessuno, da nulla e di moderazione. La virtù teoretica esprime la condizione d’eccellenza rispetto al quarto desiderio fondamentale, quello cioè di sapere.

Un’analoga e forse ancor più accentuata rivalutazione degli indifferenti operò Posidonio, giungendo addirittura, secondo una testimonianza di Diogene

Laerzio (VII, 103), a enumerare «anche queste (*scil.* la ricchezza e la salute) tra i beni», ancorché non le considerasse tali per se stesse, ma in quanto necessarie per compiere atti di virtù, e riservando invece la qualifica di «bene» e di «male» soltanto al bene e al male morale (ciò risulta confermato anche dalla negazione, proferita dal filosofo malato a Pompeo, che era andato a fargli visita, che il dolore è male [*Tusc. disp.*, II, 25, 61]). Stante poi la

divisione dell’anima nelle tre forze sopra richiamate, Posidonio chiamò «demone buono» quella razionale e «demone cattivo» quelle irrazionali: buono, la prima, perché della stessa natura del principio che governa l’universo; cattivo, le seconde, perché si oppongono e sono riluttanti alla ragione, dunque al bene. Da qui la necessità che la forza razionale sottometta quelle irrazionali. E in questo si attua l’eticità.

Lo stoicismo nuovo (o romano)

Lo stoicismo nuovo, o romano (così chiamato in rapporto non soltanto all'epoca in cui si sviluppò, ossia ai primi periodi dell'impero, ma anche e soprattutto alle istanze di cui si fece promotore, che si ambientano nella temperie dei nuovi valori della cultura romana) non rappresenta una «scuola» nel senso di un centro di studi e d'insegnamento: ché ad Atene il Portico continuava a sussistere, sia pur privo ormai dell'antica incidenza;

bensì nel senso lato di una corrente di pensiero che si rifece alle teorie dello stoicismo antico, ma che al tempo stesso ne elaborò di nuove e, soprattutto, marcò di un diverso afflato quelle di Zenone, Cleante e Crisippo. Se l'interesse primario per l'etica del primo stoicismo non aveva evitato l'elaborazione di imponenti costruzioni dottrinali in campo fisico e logico, nei pensatori dello stoicismo romano esso assorbe pressoché interamente la

riflessione filosofica, mentre la logica viene relegata a una parte meno ancora che marginale e la fisica interviene soltanto per il suggello che può dare, soprattutto con le tesi di una divinità provvidente e di una necessità destinale rivolta a realizzare il bene, alla riflessione sulle azioni. È questa una caratteristica basilare del nuovo corso dello stoicismo.

Una seconda è ravvisabile nella forte accentuazione, nell'ambito della stessa

riflessione morale, dell’interiorità e del riferimento all’intimo del soggetto, come sede più propria del giudizio etico. Una terza è la riflessione sulla convenienza morale di essere utili agli uomini, in esecuzione di un proprio dovere. Una quarta l’ingresso della meditazione sulla vita di corte, tematica in Marco Aurelio e chiaramente sullo sfondo in Seneca.

Anche il sentimento del divino inclina verso

quell’intonazione religiosa che, attestata in Cleante, non era altrettanto rintracciabile in Zenone e in Crisippo. A tale riguardo non è mancato chi abbia messo in rapporto quest’aspetto con il Cristianesimo, parlando addirittura di un rapporto, per esempio, tra Seneca e San Paolo, ma su basi filologicamente non accertate e in una prospettiva storiografica molto parziale.

Seneca

Nelle opere morali di Seneca[5] – costituite dai *Dialoghi*, scritti durante il lungo periodo della sua permanenza alla corte imperiale, con Caligola, Claudio e Nerone, dai sette libri del *De beneficis*, dal *De clementia* e dalle 124 *Lettere a Lucillio*, scritte lontano da Roma – la meditazione si ambienta direttamente o indirettamente nell'ottica grandiosa del governo sugli uomini. Esso costituisce, quando non l'oggetto specifico della riflessione, lo sfondo sul

quale essa si staglia: non di rado come termine oppositivo rispetto all’esercizio della virtù, ossia come occasione precipua di una prassi costantemente aperta alle tentazioni del potere e ai relativi vizi, ma anche come momento di meditazione sull’alta responsabilità etico-educativa connessa al comando.

Così nel *De constantia sapientis*, indirizzato al giovane amico e parente Anneo Sereno, Seneca – in risposta alle critiche rivolte allo stoicismo –

delinea la figura del sapiente come quella di un uomo che non si lascia ferire dalle accuse, pur venendone colpito, consapevole com'è del carattere interiore della sua inalterabile dignità. E così, senza aver bisogno di proteggersi con guardiani messi a custodia della casa, che lascia invece sempre aperta perché tutti, vendendolo, possano migliorarsi col suo esempio, è utile per «lo stato del genere umano (*res publica generis humani*)». Questo stato,

che denota le relazioni umane lasciate fuori dalla società dominata dalle passioni, raffigura, com'è stato messo in chiaro (Sorensen) «l'impero romano come stato umano».

Nel *De ira*, indirizzato al fratello maggiore Novato, l'ira si staglia idealmente, nel suo accrescersi fino a diventare crudeltà, come passione particolarmente sconveniente al principe, cui invece conviene la clemenza, fatta oggetto di un altro, apposito scritto. L'ira è desiderio di

vendicare un’offesa, e il temperamento irascibile è caratterizzato dalla prevalenza dell’elemento caldo laddove in quello malinconico prevale l’elemento secco, in quello flemmatico l’elemento umido e in quello sanguigno l’elemento freddo). Tuttavia tale temperamento può, anzi deve essere dominato. L’ira è l’incapacità di farlo, sì da perdere completamente il controllo di se stessi. Essa si origina da un modo errato di percepire un torto realmente

subito e dal piacere della relativa soddisfazione. L'idea del torto è esatta, ma è errata la maniera di reagire: ché, se il saggio dovesse montare in collera «quanto lo richiede la bassezza delle scellerataggini, non dovrebbe soltanto adirarsi, ma impazzire di furore». L'offesa va invece combattuta, sì, ma senza furore e nella convinzione di dover migliorare chi la commette. Inoltre, è saggio evitare le situazioni in cui si può essere offesi (è proprio del saggio,

infatti, non lasciarsi offendere). Ebbene, se l’estirpare l’ira è dovere di ogni uomo, e per questo è fondamentale una buona educazione all’autocontrollo, tale dovere è soprattutto urgente nei potenti, giacché l’ira alberga «soprattutto nei ricchi, nei nobili, nei magistrati», diventando l’occasione perché «tutta la leggerezza e la vanità del loro animo si levi su, gonfiandosi al soffio del vento favorevole», fino a mutarsi in crudeltà e a

ricorrere «alle verghe e agli strazi, non per effettuare le proprie vendette, ma per darsi piacere». E poiché l'iracondo è persona pericolosa per sé e per gli altri, se egli è chiamato a governare il consorzio umano si trasformerà in «una società di bestie selvatiche, salvo che le bestie sono miti nei rapporti reciproci, astenendosi dal mordere quelle che assomigliano loro, mentre gli uomini si lacerano a vicenda fino a sazietà». In questo quadro, poiché la catena delle

vendette può spezzarsi soltanto col perdono, Seneca giunge persino ad affermare, con una riflessione che fa l'eco a un'istanza cristiana, la necessità di esercitarlo e, dal momento che il peccato è condizione di tutti, a suggerire di giudicare la colpa ma non il colpevole.

Parallelamente nel *De clementia*, dopo aver asserito che il popolo, il quale ha il dovere di ribellarsi a un tiranno, si ribella quando questi avrà infierito oltre

misura, osserva che la miglior difesa per un principe è la clemenza. Essa è la virtù dell’autocontrollo nel punire, ed è contraria alla crudeltà, che è soddisfazione sfrenata nell’infliggere punizioni. Si fa inoltre presente che «l’ira del principe è guerra»; donde la convenienza che egli più degli altri uomini sia magnanimo rispetto alle offese, in considerazione degli effetti devastanti della sua ira e del fatto che «niente è più lodevole del lasciare impuniti gli

oltraggi alla maestà». Chiaro sullo sfondo il riferimento alle condanne capitali per lesa maestà fatte eseguire da Nerone, anche sulla base di testimonianze delatorie intese innanzitutto a togliere di mezzo avversari politici o concorrenti nel favore del monarca, nel quadro infausto degli intrighi della corrotta vita di corte. Del resto, lo scopo stesso delle leggi è di migliorare per il tramite delle punizioni, non il punire fine a se medesimo. Infine, poiché il

monarca è figura paradigmatica, a lui più che a chiunque altro va richiesto un comportamento esemplare, e meno egli criminalizzerà e infierirà con condanne, minore sarà lo scatenarsi dell'ira e della vendetta anche tra i sudditi. Il compito del monarca è infatti una «servitù gloriosa» (espressione, questa, introdotta dallo stoico Antigono Gonata, allievo di Zenone, per indicare l'ideale del sovrano), e ne è un esempio Augusto, il quale, dopo aver conquistato l'impero

con lotte, si comportò in modo da poter essere considerato principe della pace, avendo ben compreso che poteva ottenere di più con la clemenza che con la crudeltà.

Nel *De brevitate vitae* – indirizzato a quel Pompeo Paolino del quale Seneca aveva sposato la sorella e che egli invita a ritirarsi dalla vita da *occupatus* per dedicarsi all'*otium*, dove coltivare se stesso e impadronirsi della propria esistenza – le tesi che l'anima partecipa a tutto il

tempo, che il passato non ci può essere tolto, che possiamo impadronircene solo restando sempre responsabili di fronte a noi stessi, che la paura della propria memoria alberga solo in chi ha commesso nefandezze, che la vita è senza gioia e senza frutti per chi dimentica il passato, trascura il presente e teme il futuro, che per un uomo siffatto, non curante di se stesso ma soltanto delle cose esteriori, allontanarsi da una carica equivale a una condanna a

morte, s’inquadrano nel ritorno di Seneca a Roma, per riprendere quella «schiavitù volontaria» del vivere nel *palatium* dopo l’*otium* involontario in cui era stato costretto a ritirarsi.

Ma soprattutto la nozione del sommo bene che emerge dal *De vita beata*, dedicato al fratello Gallione, rivela il retroscena di corte che ne sta alla base. Come testimonia Tacito, P. Suillio Rufo, un seguace di Messalina accusato d’aver intentato processi per

denaro (contrariamente a quanto vietava la *lex cincia*), nella sua difesa accusò Seneca di essere un cortigiano e d'aver accumulato grazie all'amicizia di Nerone immensi averi, lui che aspirava alla saggezza e dichiarava che la ricchezza non è un bene. Il che era senz'altro vero, dal momento che Seneca stesso nel discorso in cui chiedeva a Nerone di esonerarlo dall'ufficio di consigliere e di riprendersi parte di quanto il suo favore gli aveva procurato, fa

espresso riferimento alle ville e ai possedimenti avuti sua mercé. Nell'opera egli dichiara che i doni della *fortuna* non sono beni e non danno felicità, come pensa la massa, dalla cui opinione ci si deve tenere lontano. Al contrario, «il sommo bene è la rigidità di un'anima inflessibile, è la preveggenza, la sublimità, la sanità, l'armonia, la bellezza di un'anima siffatta [...], è la concordia dell'anima». La vita felice non esige la sofferenza e i beni della sorte, se

certamente non rendono buoni, possono tuttavia aiutare a esserlo, ma bisogna usarli con saggezza. Per cui è meglio che appartengano al saggio. Questi potrà possedere ricchezza, perché essa «non sarà stata sottratta ad alcuno, né è cruenta dall'altrui sangue». Peraltro né la libertà del sapiente risiede nelle cose esteriori, bensì nel modo in cui vi si rapporta, né la sua indipendenza consiste nel non possedere nulla, ma nel non essere posseduto da nulla.

Ancora la vita di corte campeggia sullo sfondo delle considerazioni del *De tranquillitate animi*, indirizzato ad Anneo Sereno, sulla possibilità dell'uomo di giovare agli altri soltanto se è se stesso e, viceversa, di essere se stesso soltanto se giova agli altri, nonché sulla noia che deriva dal continuo affaccendarsi, laddove la tranquillità esige che «l'anima possa procedere con un corso sempre uguale e favorevole ed esser propizia a se stessa». Per natura l'uomo è

chiamato sia alla contemplazione che alla vita attiva; in una condizione ideale i due uffici si conciliano e danno l'uno giovamento all'altro, ma là dove lo stato è corrotto i due livelli si scindono e il dovere nei confronti dei concittadini esige d'impegnarsi per tutta l'umanità nell'*otium* della vita di studio, come hanno fatto Zenone, Cleante e Crisippo.

In questo quadro assumono il giusto risalto storico le istanze di fondo del pensiero morale di

Seneca. Parte di esse è già emersa, ma altre vanno reperite: nel *De beneficiis*, l’opera forse più impegnata dal punto di vista filosofico, nel *De providentia* e nelle *Lettere a Lucilio*, nelle quali la dimensione pedagogica è più marcata e si delinea una sorta di guida al pensiero stoico.

Innanzitutto la concezione del divino. Seneca ritenne l’universo pervaso da una divinità che lo regge dal di dentro e lo volge al bene. Si tratta certamente della ragione

universale, che coincide col Fato e con la Provvidenza, ma il filosofo ne sottolinea la presenza con afflati che raggiungono in molti casi il livello di un'autentica commozione intellettuale. Questa divinità immanente e razionale si percepisce sia nei fenomeni della natura (un fitto bosco, per esempio), dove si avverte «un senso di religioso mistero», sia nell'intimo di se stessi, dove la divinità «osserva e custodisce segnate le nostre azioni buone e cattive», ci

innalza sopra la fortuna, «suggerisce idee grandi e dritte» e fa compiere azioni virtuose. Si tratta in entrambi i casi della medesima divinità, che si manifesta in ambedue gli ambiti e che anche quando «s’intrattiene con noi», «rimane sempre legata alla sua origine, dalla quale deriva e alla quale mira e tende i suoi sforzi», facendo così partecipare la nostra vita a un essere superiore (*Lettere*, 41).

Al di là di ogni suggestione e coerentemente con i dogmi

dello stoicismo, tale divinità è la ragione del tutto, la quale, essendogli immanente, risiede sia nella natura che nell'uomo. Lo specifico di Seneca va perciò individuato nella sottolineatura in toni vibranti di questa immanenza e di detta presenza. La quale, sul piano dell'ordine cosmico, permette al filosofo non soltanto di asserire che ogni avvenimento è buono – secondo i dettami della dottrina stoica –, ma anche d'interpretare la cattiva fortuna come occasione per

esercitare virtù e saggezza e scorgere un senso «provvidenziale» nella sofferenza di chi patisce sapienzialmente il male, essendo costui nato per fungere da esempio e insegnare a soffrire.

La ragione universale che opera nell'intimo dell'uomo è la sua *conscientia*. Con fini analisi psicologiche Seneca la delinea come giudice che valuta con serenità e al tempo stesso con severa obiettività il valore delle nostre azioni, un

giudice al quale non ci si può nascondere e il cui verdetto va inesorabilmente al di là della legge civile, giacché alle punizioni di questa è possibile che sfuggano gli atti del malvagio, ma a quello no. E il giudizio della coscienza determina la tranquillità dell'animo e dunque la felicità, o quel senso di sconvolgimento interiore in cui il male diventa punizione a se stesso e genera infelicità. Alla coscienza ogni uomo è così chiamato a dar conto e, sull'esempio di Sestio e

dei Pitagorici, Seneca suggeriva di praticare quotidianamente l’esame di coscienza.

Distinta dalla coscienza, che è essenzialmente giudizio sul bene e sul male, è la *voluntas*: distinta dalla prima perché, senza che se ne possa rinvenire l’origine, può ben confliggere con la coscienza, in una situazione in cui si conoscono il bene e la norma del retto agire, ma si vuole il contrario e non si realizza ciò che si sa. Per cui Seneca parla di

«buona» e di «cattiva» volontà e riconosce che tra la volontà del bene e il bene vi è ancora un divario, che si colma soltanto col raggiungimento della saggezza. Questa infatti non si determina più per il nostro filosofo in rapporto al solo sapere, ma è coincidenza di sapere e volere: «saper sempre volere e sempre non volere determinate cose». Ma nel raggiungimento della saggezza, ciò di cui si ha soprattutto bisogno per diventare buoni è la volontà,

che «non si insegna e non si impara». S’impara invece, con l’ausilio di un maestro, a liberarsi dagli impedimenti esteriori che coartano la naturale tendenza di ogni uomo al bene, impedimenti tra i quali ha gran parte il cattivo esempio dei vizi di chi nella società e nell’impero occupa una posizione molto in vista, ma non di costoro soltanto, giacché «ci tirano al male i genitori e ci tirano al male i servi». Rispetto a questa situazione c’è chi ha detto che

per Seneca «in un certo senso la filosofia è il movimento di rivolta e di liberazione della natura stessa contro la coercizione sociale» (Soransen, p. 205).

Col giudizio inesorabile della coscienza viene a galla il fatto che nessuno può mai sentirsi esente da colpa, e lo prova il timore, da un lato, di stare soli di fronte a se stessi, con la propria cattiva coscienza, dall'altro di esser visti dagli altri, dal cui sguardo ci si protegge perciò dietro porte e

finestre ben serrate. Tuttavia il peccato, se riguarda ogni uomo, non può far indulgere a un flebile senso di rassegnazione al male, ma può di volta in volta essere vinto. Anzi, la vittoria più grande non è sui nemici esterni, ma su se stessi. Qui risiedono l'autentica dignità e il vero vanto, quello che il filosofo denota come *claritas* e che scaturisce dal giudizio interiore – appunto, della coscienza. Egli la contrappone alla *gloria*, la nomea che si ha agli occhi

altrui e che non ha rilevanza in sede morale. Il sapiente è proprio colui che s'impegna nella lotta contro il peccato, ma che al tempo stesso sa di non esserne mai definitivamente libero. In ciò si manifesta tutta la distanza che lo separa dall'idea del sapiente di Zenone, Cleante e Crisippo, per i quali egli, nella sua assoluta perfezione, incarna il bene.

Su questa base si comprende perché Seneca abbia negato importanza alle differenze

sociali, affermando che la vera nobiltà è quella dovuta alla virtù, che tutti possono acquisire, non quella legata alla nascita, che gravita invece tra le cose della fortuna. E con le differenze sociali rifiutò anche la schiavitù. Parallelamente sostenne che «la natura ci produce fratelli generandoci dagli stessi elementi e destinati agli stessi fini» (*Lettere*, 95).

In linea con queste convinzioni egli annoverò tra i doveri cui il virtuoso deve

attenersi nei rapporti con gli altri uomini il beneficio, e nella prospettiva del beneficare diede risalto alla stessa saggezza, che non porta vantaggi soltanto a chi la pratica, ma anche agli altri e, in ultima istanza, a tutto il genere umano. Del resto Seneca ebbe viva la convinzione che la socialità dell'uomo è un fatto naturale, non una convenienza, sancita con un patto. Da qui il valore attribuito all'amicizia, che il sapiente deve praticare

proprio in virtù della sua autosufficienza e della sua libertà interiore, giacché in essa non ricerca un appoggio, soprattutto in momenti difficili, ma la desidera per rendere partecipi della propria condizione. Così «il possesso di nessun bene ci allieta senza un compagno».

Uno dei fini che eguagliano gli uomini è la morte. Essa fa parte della vita stessa perché moriamo in ogni momento, avvicinandoci ogni giorno di più all'esito finale. Seneca

diede la sua approvazione morale al suicidio, ma quando non è motivato dalla paura di vivere, bensì quando un fine superiore esige di uscire da una vita che è ancora pienamente degna di essere vissuta. E indicò in un tale atteggiamento un atto di suprema libertà del sapiente di fronte alla vita stessa. Nondimeno avvertì che non si hanno doveri soltanto verso se stessi, ma anche nei riguardi degli altri e pose l'accento sul dolore che si procura loro con la propria

morte volontaria, derivandone un forte motivo di remora morale.

Va infine menzionato l’interesse di Seneca per la natura, quale è attestato dalle *Naturales quaestiones*, in otto libri, nei quali egli trattava dei fenomeni celesti (lib. I), del lampi e dei tuoni (lib. II), delle acque terrestri (lib. III), delle nuvole e del Nilo (lib. IV), dei venti (lib. V), dei terremoti (lib. VI), delle comete (lib. VII) e sulle maree (lib. VIII).

Epitteto

L'interesse eminentemente etico di Epitteto[6] appare nettissimo dalla massima LII del *Manuale*, che assieme testimonia una rivisitazione delle tre parti in cui la filosofia era stata distinta dagli Stoici antichi. «Il primo e più necessario luogo della filosofia» vi si dice «è quello delle proposizioni morali pratiche», ossia degli asserti, espressi in forma imperativa (per esempio, «non si deve mentire»), che prescrivono

modi di agire. Questi sono i più importanti e i più necessari e a essi si subordinano, come loro presupposti, quelli del secondo livello del filosofare, che tiene in un certo senso il luogo della fisica e che riguarda la dimostrazione obiettiva degli asserti suddetti (per esempio, la dimostrazione dell'asserto morale pratico «non si deve mentire») e del terzo, di ordine logico, dove si determinano le nozioni di «dimostrazione», di «conseguenza», di «contraddizione», insomma

l'impianto e la struttura del conoscere. La preminenza di tale interesse – confermata anche dalla massima XLVI, dove si dichiara che con gente non addetta alla filosofia non servono ragionamenti dottrinali, ma azioni conformi a essi – si traduce poi in un autentico disinteresse per le teorie di Crisippo in quanto tali laddove esse non vengano messe in pratica, come si dice nella massima XLIX. Da qui si può scorgere anche l'atteggiamento di Epitteto nei

confronti dello stoicismo: vi aderisce, indubbiamente, ma non per la robustezza dottrinale delle relative istanze, quanto invece perché – e nella misura in cui – le avverte congruenti con l'esigenza di una libertà interiore e di un'indipendenza dalle cose, che sono il tratto caratteristico del suo sentire. Un tratto nel quale alcuni studiosi (Calogero) hanno visto l'adesione di Epitteto all'ideale schiettamente cinico del soggettivo distaccato del

saggio dal mondo, a lui del tutto indifferente, piuttosto che all’ideale stoico dell’incondizionata accettazione dell’ordine oggettivo della necessità. Quantunque questa lettura non sia unanimemente accolta, resta comunque innegabile che quel tratto – derivi esso o no da un’adesione di Epitteto al cinismo – connota la dottrina stoica degli indifferenti di una dimensione del tutto personale. Essa è ben avvertibile nella divisione che sta alla base del

pensiero di Epitteto, quella cioè fra cose che sono in nostro potere (come l'opinione, il movimento dell'animo, l'inclinazione e l'avversione) e cose che non lo sono (tali quelle esteriori, come la fama, la ricchezza e le loro contrarie, e quelle relative al corpo, come la salute e la malattia) e nella riflessione che le prime «sono di natura libere, non possono essere impedite né attraversate», mentre le seconde sono «deboli, schiave, sottoposte a ricevere

impedimento» (*Man.*, I). Quelli che erano gli indifferenti vengono dunque determinati come cose non in nostro potere: indifferenti perché non in esse risiedono il bene e il male, la virtù e il vizio, che hanno luogo, invece, nel modo di accostarvisi (istanza prettamente stoica), ma indifferenti anche perché, non dipendendo da noi (ecco la dimensione personale di Epitteto), non possono appartenere a quella sfera dei valori morali che segna nel

senso più proprio la libertà interiore del sapiente.

Anche la dottrina dell'inclinazione e della passione, la quale per Epitteto corrisponde alla schiavitù rispetto alla cosa, ossia alla cancellazione della propria libertà di fronte a essa, si definisce in rapporto alla distinzione predetta. Innanzitutto il filosofo indica che la riflessine filosofica va esercitata in rapporto (1) ai desideri e alle avversioni, (2) agli impulsi e alle ripulse, (3)

all’inerranza, ossia alla circospezione nel giudicare e nel dare l’assenso (*Diatr.*, III, 2,1-2). Ebbene, la passione si produce «quando (a) il desiderio è frustrato o (b) l’avversione incorre in ciò da cui rifugge» (*Diatr.*, III, 2, 3); il che si verifica quando (b) si ha avversione per le cose che non dipendono da noi o per quelle che sono sì in nostro potere, ma non conformi a natura, oppure (a) si appetiscono cose che non sono in nostro potere, o, tra quelle che lo sono, cose

che, pur essendo conformi a natura, non corrispondono però alle prime ed elementari inclinazioni dell'animo, perseguite senza impeto (*Man.*, II). Al contrario, se (b) si ha avversione soltanto per quelle tra le cose in nostro potere che sono conformi a natura e (a) si appetiscono, in modo lieve e misurato, soltanto quelle tra le cose dipendenti da noi e conformi a natura che corrispondono ai desideri primi, l'animo resta libero di fronte a esse, evitando quello

sconvolgimento che deriva dalla schiavitù a esse nella passione. La differenza tra i due atteggiamenti è segnata dalla correttezza o meno del relativo giudizio, manifestando così di essere, nella sua radice profonda, di natura fondamentalmente conoscitiva. Pertanto si è turbati e agitati non dalle cose, per esempio dalla morte, ma dalle opinioni che si hanno di esse (*Man.*, V). Ché, rileva Epitteto, se si ritengono libere, ossia dipendenti da noi, le cose che

invece sono schiave, ossia non vi dipendono affatto, si riterrà, di conseguenza, di poterne disporre e, trovandosi inevitabilmente ostacolati, sorgeranno afflizioni e dolore, ossia passioni, e maldicenza verso gli uomini e gli dèi. Per contro, ritenendo in nostro potere soltanto quelle che effettivamente lo sono, non si troverà nessun impedimento nel decidere in proposito, dunque non si cadrà in preda a passioni e si sarà liberi (*Man.*, I).

Il giudizio che, in base alla conoscenza di ciò che dipende e ciò che non dipende da noi, decide il bene e il male, fa capo alla «pre-scelta» (προαίρεσις). Non si tratta della scelta di una specifica azione, bensì della facoltà che sta a monte di ogni scelta particolare di comportamento, il quale viene, per così dire, anticipatamente deciso da un'opzione di fondo su che cosa è bene e che cosa è male. Tale opzione è in realtà un giudizio (δόγμα) che

«assoggetta alla necessità», ossia determina incontrovertibilmente le nozioni predette (*Diatr*., I, 17, 25). In quanto giudizio, la prescelta è una facoltà: quella esattamente di «poter usare le cose, di giudicarle, di stimarle nel loro valore una per una». Epitteto la caratterizza come la facoltà superiore a qualunque altra (non essendo né possibile né ammissibile che a qualche facoltà particolare facciano capo queste operazioni), che si serve delle rappresentazioni

date dalle altre e decide come usarle (per esempio, decide se far volgere gli occhi su un determinato oggetto, o aprire le orecchie a un certo discorso, o usare in un certo modo la facoltà del parlare). Perciò è la facoltà «più possente nell'uomo». E poiché, essendo tale, non ha ostacoli esterni a se stessa per essere morale, ma soltanto la sua eventuale perversione, «essa sola diventa vizio, essa sola virtù», ossia è essa a determinare queste qualità etiche e con ciò anche

la felicità e l'infelicità (*Diatr.*, II, 23, 5-19).

Tra le virtù che la prescelta definisce, merita d'esser sottolineata quella della «pietà verso gli dèi», perché da essa si può scorgere il pensiero di Epitteto sul divino. Dio è ragione che governa il mondo e decide gli eventi volgendoli al bene, coincidendo così col Fato e con la Provvidenza (secondo i canoni della dottrina stoica). Ma il filosofo sottolinea con particolare attenzione gli aspetti della

onniscenza di Dio e della sua presenza nell'interiore dell'uomo sotto la forma del proprio demone (*Diatr.*, I, 15). Ma ciò che più conta è che la stessa relazione verso Dio dipende dall'opinione circa il bene e il male, se risiedono nelle cose in nostro potere o no: giacché nel primo caso non ci si scaglierà contro di Lui se si incorre in sfortune, considerandolo invece reggitore buono e giusto, nel secondo sì (*Man.*, XXXI).

Quanto agli impulsi e alle

ripulse, essi definiscono l’ambito dei «doveri» o «convenienti» che si hanno rispetto al mondo esterno, per esempio rispetto al padre, al fratello, al vicino, al cittadino, al comandante, ecc. (*Man.*, XXX). L’attenzione morale in questi casi non è rivolta a mantenere intatta la libertà interiore del soggetto, ma a fargli assumere un comportamento sempre adeguato all’oggetto. Così, se l’offesa viene da un fratello, non si tratta qui di riflettere sul

fatto che il torto in sé e per se stesso non ci sfiora neppure, che lascia del tutto intatta la nostra dignità e dunque la nostra libertà interiore, se soltanto si conosce la vera natura della cosa, ma di considerare che al dovere dell'amore verso un fratello non si deve venir mai meno, neppure nel caso di un'offesa. Molte norme contenute nel *Manuale* riguardano i «doveri», come la convenienza di tacere il più possibile ed esprimersi con brevità, di concedersi poco

al riso, di non banchettare con persone volgari, di correggere i ragionamenti dei compagni e così via (*Man.*, XXXIII).

Infine l'«inerranza», ossia la circospezione nel giudicare. Essa presuppone la conoscenza, mediante giudizio corretto, della vera natura delle cose e del bene, e riguarda la capacità di mantenersi saldi in questa conoscenza, di esserne cioè «sicuri», evitando di lasciarsi ingannare da qualche rappresentazione inesatta, che

possa insinuarsi in qualche modo, persino nel sonno o in stato di ubriachezza (*Diatr.*, III, 2, 5). Si tratta in sostanza di non restare all'apparenza, ma di superarla nell'esatta rappresentazione della cosa. Ma non tanto per evitare un errore, quanto per le conseguenze etiche che esso comporta, giacché, per esempio, se si pensa che un tale «a cagione delle cose estrinseche patisca alcun male vero» e lo si considera «tribolato e afflitto

dell’accaduto» e non del «concetto ch’egli ha» di esso, si cade in un errore che ha gravi ripercussioni sul piano morale (*Man.*, XVI).

Marco Aurelio

L’atteggiamento di Marco Aurelio[7] nei confronti della filosofia traspare da quei *Ricordi* in cui la confronta con la vita di corte (V, 29; VI, 12; X, 22, 23) e da un lato dichiara che i suoi insegnamenti saranno sempre per lui norma

di comportamento, nel decidere questioni di stato come in qualunque altra circostanza, dall'altro confessa che il suo ideale sarebbe di potersi dedicare interamente a essa, lontano dagli affari di governo: quegli affari che comunque sbrigherà con la piena consapevolezza di adempiere a un compito assegnatogli dalla ragione universale, ma che non gli hanno consentito di addottrinarsi, come avrebbe agognato, in questioni

filosofiche sottili come la logica. La filosofia, insomma, per Marco Aurelio è fondamentalmente acquisizione di convincimenti morali o, meglio, pratica sapienziale di vita, che non si apprende dai libri (II, 2, 3) ma che non per questo non richiede una solida impalcatura dottrinale. L'imperatore la deriva per ampia parte dallo stoicismo antico, ma ne assume alcuni contenuti in toni fortemente personali, altri li stabilisce *ex novo*. Tale la

distinzione tra l’anima e l’intelletto (νοῦς), nel quale egli identifica l’egemonico. Questo, come abbiamo visto, per Crisippo era una delle otto parti dell’anima (la parte principale di essa). Marco Aurelio lo distingue invece dall’anima, giacché questa, che è *pneuma* caldo, ossia aria e fuoco, vivifica il corpo, a sua volta distinto dall’anima, ma non conosce. L’intelletto è parte della ragione universale che governa il mondo, dunque costituito della sua stessa

sostanza e presente nell’uomo come suo demone. Tuttavia non pare che la distinzione, pur inequivocabilmente asserita, abbia avuto per il Nostro un valore assoluto, giacché egli chiama talvolta l’intelletto «anima razionale» (IV, 4) o addirittura «anima intellettiva» (IX, 8) e ne stabilisce una certa affinità con l’anima e perfino con la materia universale (come questa è «una sola, per quanto divisa in un’infinità di corpi qualitativamente individuati»,

così «una sola è l’anima come soffio vitale, per quanto divisa in un’infinità di nature» e «una sola è l’anima razionale, per quanto sembri separarsi in parti autonome»; IX, 8). In ogni caso le componenti dell’uomo sono tre: il corpo, l’anima e l’intelletto.

Il quadro è quello di un monismo panteistico per il quale le cose si originano dall’unica sostanza, mossa dalla ragione divina a essa immanente, e ritornano in questa sostanza. Anche l’uomo

si adegua in tutto e per tutto a questa scansione. Dopo la morte il corpo e l'anima vengono riassorbiti nel proprio elemento originario, incrementando così una parte del mondo (V, 13). Il corpo si dissolve nei quattro elementi e questi a loro volta nell'unica materia. Le anime restano per un certo tempo nell'aria, indi, subita una trasformazione, vengono «accolte nella regione seminale (λόγος σπερματικός) del tutto» (IV, 21), in quella regione, cioè, nella quale si

trovano tutte le qualità delle cose e che fa capo all'anima di quell'unico organismo vivente che è il mondo (IV, 40), analogo all'organismo vivente umano: dunque anch'esso fornito di corpo (la totalità delle cose), di anima e d'intelletto. Altrove tuttavia Marco Aurelio, riprendendo un'alternativa che era già stata prospettata da Socrate nell'*Apologia*, afferma che la morte può essere o dissoluzione totale, o trasmigrazione a una vita migliore. Quanto

all’intelletto, il fatto stesso che sia un frammento della ragione divina è sufficiente a far credere che anch’esso dopo la morte si ricongiunga con la sua origine.

Il ritmo dell’eterno provenire e risolversi delle cose dall’unica e nell’unica sostanza è scandito da un continuo trasformarsi dell’universo, il cui flusso incessante comporta che la dissoluzione di una cosa sia genesi di un’altra, perpetuamente (VI, 15; IX, 19). In tale flusso gli eventi si

ripetono identicamente, perché decisi da quella ragione universale e divina che li determina, fatalmente e provvidenzialmente, nel modo migliore, sì che ogni cambiamento comporterebbe una sua inammissibile imperfezione. Di conseguenza, nulla è mai nuovo, ma «tutte le cose sono sempre quelle solite» (VII, 1). In linea con lo stoicismo antico, Marco Aurelio è convinto della condizione ottima in cui sono disposti gli eventi e del loro reciproco

collegarsi in una concatenazione che li vede mutuamente dipendenti (IV, 45; V, 8; VII, 9), ma al tempo stesso, con un moto del proprio personale sentire, sottolinea la caducità delle cose e degli uomini in quanto determinazioni individuali. Così egli ne sottolinea il rapido svanire e il subitaneo cancellarsi della loro stessa memoria (II, 2, 17; IV, 35), paragona il tempo a «una sorta di fiume degli eventi» o di «torrente impetuoso» nel quale

una cosa compare e subito è portata via, nascendo un'altra dal suo scomparire, destinata essa stessa a venir meno ben presto (IV, 43). Sottolinea inoltre la monotonia che stringe l'esistente nell'identico processo del perenne trasformarsi (VI, 37), nonché l'inanità della stessa speranza di continuare a sussistere nel ricordo dei posteri, mercé la celebrazione del proprio nome (IV, 33, 48). Addita addirittura «il marciume» cui è destinata «da materia che forma il

sostrato di ogni oggetto» e la pochezza persino delle cose più pregiate (i blocchi di marmo sono «callosità della terra», l'oro e l'argento, soltanto «sedimenti», le vesti, niente più che semplici peli, la porpora un po' di sangue; IV, 36).

Eppure, la labilità, la caducità, la pochezza, la monotonia delle cose e degli accadimenti non soltanto non inducono Marco Aurelio a una considerazione sconsolata e pessimistica, ma, tutt'al contrario, gli offrono la

ragione per far conto sicuro unicamente sul proprio egemonico, assumendolo come unica guida e così, in pari tempo, raggiungendo la dimensione di un rifugio nella propria interiorità. E si tratta di un rifugio che non comporta minimamente la rinuncia al mondo e ai propri uffici, ma in esso il soggetto umano trova rinnovata energia e saldi convincimenti per dedicarsi ai suoi doveri verso gli uomini e il Dio, con la piena consapevolezza di adempiere a

ciò che è richiesto dalla sua stessa ragione. L'egemonico per un verso è inattaccabile dalle cose esterne; il bene e il male gli vengono solamente da se stesso, aderendo alla ragione universale o opponendovisi, sì da subire gli eventi; nel suo stato di salute offre, coi suoi retti giudizi sulla vera natura e sul reale valore delle cose, un baluardo inespugnabile contro la malvagità degli uomini. In esso si trovano così sicurezza e tranquillità (IV, 3; VI, 11; VIII,

48). Per altro verso, l'affidarsi al proprio egemonico comporta di scorgere, mercè ancora la correttezza del suo giudicare, che quella ragione che in esso risiede è comune anche agli altri uomini e a Dio. Da qui, la necessità – richiesta dalla stessa ragione – non soltanto di rispettare gli uomini, sulla base della riconosciuta somiglianza a sé, ma anche di amarli e di beneficarli, senza attendere ricompensa alcuna, ma in nome del vincolo di

«parentela» che unisce ogni uomo (XI, 1, 42; XII, 26). Il rispetto della giustizia e il proposito da parte dell'imperatore di ben governare sono soltanto dei corollari del suddetto principio. Parallelamente, la stessa identità dell'intelletto con la divinità esige che si onorino gli dèi, li si ringrazino, li si abbiano sempre nella mente e persino se ne invochi l'aiuto, sicuri della loro capacità di collaborare (II, 3; VI, 7; V, 27; VI, 23; IX, 40).

Lo scetticismo

Lo scetticismo non è una scuola, ma una corrente di pensiero che, nata con Pirrone dall'accentuazione del ricercare socratico come condizione non oltrepassabile del pensiero (donde il nome: da *skepsis*, ricerca) e sorretta dalla medesima ansia d'imperturbabilità che era la meta di tutte le filosofie ellenistiche, attraversa differenti periodi e si mescola a un certo punto con l'insegnamento degli

Accademici, assumendo di conseguenza molteplici e variegati aspetti. Così, esemplarmente, li descrive Sesto Empirico (*Pyrr. Hip.*, I, 7 = test. 40 Decleva Caizzi): «la corrente scettica viene anche chiamata *zetetica* dall'impegno nel ricercare e nell'indagare, ed *efettica* dalla condizione che deriva a colui che indaga nel corso della ricerca, e *aporetica* dal fatto di sollevare aporie su ogni cosa, come dicono alcuni, o dal fatto di non poter pervenire ad assenso o rifiuto,

e *pirroniana* dal fatto che Pirrone ci sembra essere giunto a incarnare la scepsi più manifestamente dei suoi predecessori». Nell'esposizione sarà perciò necessario distinguere tre fasi: l'originario nucleo dottrinale dello scetticismo, espresso dal pensiero di Pirrone e dell'allievo di costui Timone di Fliunte; lo scetticismo accademico, di Arcesilao di Pitane, di Carneade e di Filone di Larissa, e una terza fase, dei cosiddetti Neo-pirroniani,

rappresentata da Enesidemo e Sesto Empirico.

Questo carattere variegato della corrente scettica si rafforza poi se si considera che non poca parte del pensiero complessivamente qualificabile come scettico, già con Timone ma soprattutto nelle fasi in cui di questo indirizzo si tinse l'Accademia, era volta a confutare, dall'interno, le dottrine degli avversari, e principalmente quelle stoiche, com'è ben comprensibile dalla considerazione che l'impianto

fortemente sistematico del pensiero di Zenone e di Crisippo acuisce il carattere dogmatico delle relative teorie, così facendone un bersaglio privilegiato di coloro che costitutivamente si oppongono alla definitività del pensare. Anzi, tra Stoici e Scettici si sviluppò una fitta polemica, della quale questi secondi trassero soprattutto alimento (giacché il loro impegno nel filosofare era fondamentalmente demolitore, mentre il momento polemico

rappresentava per gli Stoici soltanto la fase di difesa di un corpo di dottrine solidamente fondate anche a prescindere dal confronto dialettico con gli Scettici): a tal punto che Carneade poteva affermare che egli non sarebbe stato nulla se non fosse esistito Crisippo (D.L., IV, 62).

L'atteggiamento che sta globalmente al fondo del pensiero degli Scettici e che spiega perché questi filosofi vengono indicati con un aggettivo (*skeptikos*) che

richiama direttamente la *skepsis*, ossia la «ricerca», è bene espresso da Aulo Gellio là dove dice che sono scettici coloro che «non decidono nulla, non determinano nulla, ma trascorrono la vita a ricercare sempre e a in investigare ciò che in ogni cosa può essere ricercato e investigato» (*Noct. Att.*, XI, 5, 6). Insomma, essi fanno del ricercare la condizione insuperabile della filosofia, ritengono cioè che il pensiero non possa oltrepassare il mero

investigare e approdare a conclusioni vere e certe.

È probabile che il termine «scettico» sia stato usato per la prima volta da Favorino, un esponente della cosiddetta Seconda sofistica vissuto nel II sec. d.C. il quale, come si può inferire dallo stesso Aulo Gellio (*Ivi*), che ne cita l'opera in dieci libri, intitolata *Tropi Pirroniani* (*Pyrroneioi Tropoi*), con questo nome «greco» indicava quei filosofi che dai Latini sono chiamati «Pirroniani». Prova eloquente

che, alle origini, scetticismo e filosofia di Pirrone, e dei suoi seguaci, facevano tutt'uno, ossia che con scetticismo si intendeva il pensiero di Pirrone e null'altro. Tanto che Gellio stesso pone la questione se e in che misura possano dirsi scettici anche gli Accademici, potendoli accomunare, ad avviso del dossografo, ai Pirroniani per il fatto di ritenere impossibile uscire dalla situazione del mero ricercare, di sospendere il giudizio e di istituire il dubbio

a condizione intrascendibile del pensiero: «una questione vecchia e discussa da molti scrittori greci» scrive infatti Aulo Gellio «è quale e quanto grande sia la differenza tra i Pirroniani e gli Accademici. Gli uni e gli altri, infatti, sono *skeptikoi* (scettici), *aporetikoi* (che dubitano), *ephektikoi* (che sospendono il giudizio), giacché nulla affermano e ritengono che nulla possa essere conosciuto. Ma da ogni cosa derivano delle apparenze, che essi chiamano *phantasiai*

(immagini) e che non costituiscono la vera natura delle cose, ma l'impressione che tali apparenze determinano nella mente e nel corpo di coloro che le ricevono» (*Ivi*; tr. di L. Rocca, con leggere modifiche).

In questa presentazione Aulo Gellio assomma entro un comune modo di intendere ed esercitare la filosofia, elementi dottrinali propri del pirronismo, ossia della matrice originaria dello scetticismo, ed elementi propri degli

Accademici, i quali, come vedremo e come l’odierna storiografia filosofica ha ormai acquisito, nelle loro speculazioni inclinarono certamente verso istanze di tenore globalmente pirroniano, così da poter essere ascritti allo scetticismo, ma con specificità dottrinali e storiche diverse e ulteriori rispetto a quelle che si agitano in Pirrone e nei suoi immediati seguaci. La stessa questione richiamata da Aulo Gellio pone espressamente sul tappeto questa differenza e,

con essa, la necessità di individuare le specificità teoriche secondo cui la filosofia degli Accademici «scettici» va considerata scettica; e, più latamente, le specificità dello scetticismo dei Neo-pirroniani.

PIRRONE[8]

Il problema delle fonti storiche e delle influenze dottrinali

La corrente scettica ebbe inizio con Pirrone, il quale, come Socrate, non scrisse niente. Per

cui la ricostruzione del suo pensiero ha dato origine a un problema parallelo e per più aspetti similare a quello socratico (come non ha mancato di rilevare Dal Pra), ma con il vantaggio, rispetto a quest'ultimo, che le notizie attribuite dalle fonti a Pirrone, pur assimilando elementi del suo pensiero a elementi che appartengono invece agli sviluppi dello scetticismo, sono però convergenti nel configurare un indirizzo complessivamente omogeneo

di riflessioni, quanto meno nel senso minimale che l’una non mette in campo istanze in conflitto con quelle proposte dalle altre; per cui il problema storiografico consiste sostanzialmente ed essenzialmente nello stabilire se la dottrina attribuita a Pirrone corrisponde effettivamente a una sua elaborazione o a un’elaborazione maturata a partire e sulla base del suo pensiero, in una sorta di sviluppo di esso. In ogni caso

non è indicato un contrasto dottrinale, mentre, come abbiamo avuto modo di rilevare, ciascuna delle fonti socratiche delinea una figura del maestro ateniese completamente diversa e persino antitetica rispetto a quella che emerge dalle altre fonti.

Un criterio che si è rivelato assai proficuo per la ricostruzione del pensiero di Pirrone è quello di privilegiare le fonti archetipe, rappresentate da Timone e dai

più antichi discepoli del filosofo, anche senza la restrizione di considerare attendibili, tra queste, quelle sole nelle quali Pirrone viene espressamente nominato o che provengono da opere specificamente dedicate a Pirrone (sulla base di questi criteri, giudicati metodologicamente più rigorosi, è redatta la raccolta delle testimonianze per opera di Fernanda Decleva Caizzi. Rispetto a essa Reale, *Il dubbio di Pirrone*, p. 7, nota 6 ritiene

invece necessario prendere in considerazione tutto Timone, sul presupposto che gli Antichi lo hanno considerato e dichiarato «profeta» di Pirrone). Altre fonti sicure sono poi Antigono di Caristo, quasi contemporaneo di Pirrone, le cui notizie sul filosofo egli traeva da personaggi che lo avevano conosciuto direttamente, come lo stesso Timone e l'altro allievo Filone di Atene; nonché, in larga misura, il peripatetico Aristocle di

Megara, vissuto nel I sec. d.C., giacché le notizie che egli fornisce su Pirrone e sui Pirrioniani, riportate nella *Preparazione evangelica* (XIV, 18) di Eusebio di Cesarea, si basano sulla biografia di Antigono. Ad Antigono attinse anche Diogene Laerzio nel presentare, nel libro IX delle *Vite dei filosofi*, la figura di Pirrone.

Nel pensiero di Pirrone, come la moderna storiografia filosofica ha messo in chiaro sceverando tra le notizie

tramandate su questo filosofo un nucleo di testimonianze riferibili sicuramente soltanto al nostro personaggio, sono rintracciabili esperienze della filosofia democritea, di quella eleatica nella valenza da essa assunta presso i Megarici e della sapienza dei Gimnosofisti orientali. Da Democrito e dall'eleatismo megarico Pirrone deriva fondamentalmente la sfiducia verso la conoscenza dei sensi e le opinioni; dai Gimmosofisti e, in generale, dalla cultura

orientale, con gli uni e l’altra dei quali egli venne in contatto accompagnando Anassarco nella campagna militare di Alessandro in Oriente, ebbe modo di conoscere una nuova concezione del mondo e dei valori, diversa da quella propriamente greca, legata pur sempre alla *polis*, nonché l’affrancamento dalle sensazioni e la totale indifferenza rispetto al dolore fisico: quell’atteggiamento, cioè, che complessivamente definisce l’apatia. Le fonti

attestano, infatti, l’impressione davvero forte che su Pirrone fece il comportamento del gimnosofista Calano, il quale volle mettere fine ai dolori del ventre, di cui si soffriva, salendo volontariamente su un rogo e lasciandosi avvolgere dalla fiamme senza neppure emettere un gemito (Plutarco, *Alex*., 69). Vi concorrono, inoltre, l’esperienza sofistica, essendo stato Pirrone allievo di Brisone o di Stilpone (D.L., IX, 64) e certe affinità con il pensiero cinico, legato com’è,

questo secondo, al disprezzo del piacere. L’identificazione della specificità dello scetticismo pirroniano dipende in larga misura dal modo di intendere il comporsi di queste esperienze nel suo pensiero.

L’apparire è la realtà delle cose

Non pochi interpreti hanno prospettato il pensiero del nostro autore in una curvatura dualista e fenomenista. L’atteggiamento di Pirrone si

concreta nell’asserzione dell’impossibilità di conoscere la verità, ossia come le cose siano in se stesse (giacché non lo consentono i sensi, le cui attestazioni cozzano sovente tra loro, né le conoscenze intellettive, a ciascuna delle quali se ne può sempre opporre un’altra [*Schiz.pir.*, I, 8]). Dal che certe fonti fanno conseguire come dottrina pirroniana la necessità di sospendere il giudizio (la cosiddetta *epoché*); ma anche indipendentemente

dall'attribuirgli questa figura dottrinale, che con ogni probabilità è da ascrivere agli scettici successivi a Pirrone, pur nel solco di una logica congrua con i capisaldi pirroniani, al nostro autore è stata in ogni caso attribuita la tesi secondo cui occorre limitarsi esclusivamente ai «fenomeni (φαινόμενα)», ossia a come le cose *appaiono*, senza alcuna pretesa di dire come *sono* in realtà (*Ivi*, I, 19-20), passando dal dato quale si rivela a una teoria su di esso. Il

dubbio pirroniano non investirebbe pertanto l’esistenza delle cose, ma unicamente la possibilità che dalla cosa come appare si inferisca la cosa com’è (D.L., IX, 104-105). Si tratta insomma di stare alla sola apparenza, al fenomeno e, ove si accetti l’*epoché* come dottrina pirroniana, di sospendere il giudizio circa ogni dottrina che, oltrepassando questo piano, pretenda di dire la natura di ciò che appare. E proprio

all'*epoché* Pirrone attribuiva capacità di dare all'animo quella condizione d'imperturbabilità che gli era invece sottratta dalla convinzione che ci si deve impegnare a raggiungere il vero e il bene, con il conseguente scontro con altre analoghe convinzioni, che li rappresentano in modi opposti. Lo scettico si turba unicamente per «fatti che sono di necessità», come il provare sete o fame, mentre chi ritiene di poterne qualificare la

natura, di raggiungere cioè la *verità* del loro essere dei mali, «soffre doppiamente: e per le affezioni stesse e, nello stesso tempo, perché le giudica mali per natura» (*Schiz. pir*, I, 25-30).

Gli studi più recenti hanno però messo in chiaro che lo scetticismo pirroniano non va affatto letto in chiave fenomenista, che il «*phainomenon*» al quale Pirrone faceva riferimento non è l'apparire di una irraggiungibile cosa in sé, ma

«è» la cosa stessa; che, pertanto, tale scetticismo assume una valenza logico-ontologica e, di conseguenza, nella negazione della possibilità di conoscere stabilmente i fenomeni, perché sempre mutevoli, e di professare opinioni, perché legate costitutivamente a essi, è da scorgersi la negazione radicale della possibilità di conoscere le cose stesse, giacché esse in sé non sono che pure apparenze. L'impossibilità strutturale di raggiungere il

vero, professata dal filosofo e nella quale risiede il nucleo speculativamente forte del suo scetticismo, non corrisponde, dunque, alla dichiarazione che la conoscenza non può raggiungere la realtà, ossia le cose così come esse sono, bensì alla dichiarazione che le cose in sé non esistono, ma si risolvono nelle loro apparenze: ciò che sono, sono, per l'appunto, queste e nient'altro che queste. Ond'è che il loro essere instabili e sempre fluttuanti, dunque impossibili a

conoscersi con verità, specifica la stessa non verità della realtà.

Le cose sono non più che non sono, sono e non sono, né sono né non sono

Sullo sfondo di queste posizioni si rinviene quella concezione dell'essere come immutabile, cui corrisponde la concezione della verità come certezza, che segna un momento di chiara marca eleatica. L'una e l'altra valenza, quella cioè ontologica e quella gnoseologica, di questo momento risuonano al fondo dell'istituzione del

principio di non-contraddizione, nel suo costitutivo legame col principio di identità e del terzo escluso. E proprio la negazione del principio di non-contraddizione o, più precisamente, il rovesciamento, operato in chiave dialettica, delle articolazioni in cui Aristotele lo aveva fatto valere contro gli oppositori di esso, ovvero l'affermazione, dialetticamente istituita, dell'esatto contrario di tali articolazioni sta alla base

dell’asserita impossibilità da parte di Pirrone di raggiungere il vero, in cui risiede il nocciolo del suo scetticismo. In *Metaph.*, IV, 4, 1008 a 30-34 lo Stagirita faceva presente che contro colui che nega il principio di non-contraddizione occorre far valere che «la ricerca non può vertere su nulla, giacché egli non dice nulla. Infatti, (1) né dice che è così, né che non è così, (2) ma che è così e non è così; (3) e di nuovo nega entrambe queste cose, <e dice> che né è così né non è

così. Ché, altrimenti vi sarebbe già qualcosa di definito». Ebbene, Timone, secondo quanto testimonia Aristocle (*ap*. Eus., *praep*. *Ev*., XIV 18 = Test. 53 Decleva Caizzi) informa che per Pirrone «su ogni cosa» si può dire «(1) "è non più che non è", (2) oppure "e è e non è", (3) oppure "né è né non è"». Come si vede, le proposizioni 2 e 3 di Pirrone corrispondono precisamente alle posizioni 2 e 3 del negatore del principio di non-contraddizione, e la

proposizione 1 di Pirrone è l’esatto equivalente della posizione 1 del negatore di detto principio (dire, infatti, che una cosa né è né non è in un certo modo equivale a dire che essa è non più che non è in quel modo). Dunque, le tre proposizioni pirroniane corrispondono alla negazione del principio di non-contraddizione, nella misura, per appunto, in cui corrispondono in tutto e per tutto alle tre conseguenze in cui Aristotele articola la

posizione di chi lo nega.

Ora, le tre proposizioni or ora esaminate, secondo la medesima, basilare testimonianza di Aristocle da cui le abbiamo tratte, sono enunciate alla fine di una sequenza di tre tesi tra loro connesse da rapporto di consequenzialità, e contrapposte alla terza di esse, la quale suona:

> T3: alle nostre sensazioni (αἰσθήσεις) e alle nostre opinioni (δόξαι) «non bisogna dare fiducia (πιστεύειν), ma essere senza opinioni (ἀδόξαστοι), senza inclinazioni (ακλινεῖς) e senza

scosse (ἀκράδαντοι).

Questa tesi è la conseguenza (con «quindi [διὰ τοῦτο]» la presenta infatti Timone) di quella per la quale

T2: né le nostre sensazioni (αἰσθήσεις) né le nostre opinioni (δόξαι) sono vere o false (ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι);

tesi che, a sua volta, Pirrone considerava essere la conseguenza («per ciò [διὰ τοῦτο]», dice espressamente Timone) di quella per la quale

T1: le cose sono ugualmente senza differenze (ἀδιάφορα), senza stabilità (ἀστάθμητα), indiscriminate (

ἀνεπίκριτα).

Non è difficile scorgere che le tre proposizioni, benché siano soltanto contrapposte a T3, nella struttura dell'argomentare di Pirrone costituiscono il fondamento su cui poggiano tutte e tre le tesi; per cui, stante la stretta consequenzialità di queste, le tre proposizioni fungono innanzitutto da fondamento di T1 e, in successione, di T2 e di T3. Infatti, ciò che è conseguenza di qualcos'altro poggia sullo stesso fondamento

di questo qualcos’altro.

Ora, che la negazione, nel suo triplice declinarsi, del principio di non-contraddizione rappresenti il fondamento su cui poggia T1 è chiaro dalla considerazione che tale principio, nell’impostazione aristotelica contro cui Pirrone si erge, è principio di differenziazione, in quanto asserisce l’alterità degli opposti; di conseguenza, è principio di stabilità, ossia dell’identità della determinazione a se stessa, in

quanto dichiara la determinazione stessa strutturalmente divisa da ciò che essa non è; come tale, è altresì principio di discriminazione, in quanto distingue (κρίνει) la determinazine da altre determinazioni e, in particolare, il positivo dal negativo. Ma se questo è ciò che esige il principio di non-contraddizione, allora è evidente che la sua negazione comporta l'indifferenza (*adiaforia*) di ogni cosa rispetto

a ogni altra, l’instabilità della cosa stessa (ossia il suo essere non meno che non essere, il suo essere e non essere e il suo né essere né non essere) e la sua non-distinzione rispetto ad altre cose.

Se tali sono le cose (T1), è ovvio che le sensazioni e le opinioni che le hanno per oggetto non possano essere né vere né false (T2), per il fatto di essere sensazioni e opinioni di ciò che non ha differenza, stabilità e distinzione. Altrimenti detto: il passaggio

dalla dissoluzione dell’essere della cosa allo scetticismo, ossia alla negazione del valore di verità del conoscere, specificato nella conoscenza delle sensazioni e delle opinioni, è per così dire obbligato: se le cose mancano di essere e sono soltanto apparenza (T1), allora sono indifferenziate (ἀδιάφορα), perché la differenziazione è distinzione della determinazione da ogni altra, e la distinzione presuppone il principio di non-

contraddizione; per lo stesso motivo sono instabili (ἀστάθμητα) e, come tali, indiscriminate (ἀνεπίκριτα). Ma allora è chiaro che ogni opinione intorno a esse non possa essere né vera né falsa (T2), com'è chiaro che le corrispondenti sensazioni (T2), vale a dire le percezioni di un alcunché di fluido ed evanescente, sono esse stesse fluide ed evanescenti, mancano cioè costitutivamente di quella stabilità che le radichi nel vero.

Qui mette conto rimarcare

come in questo giro di implicazioni non sia l'apparire delle cose ciò che è chiamato in causa: non è infatti il loro apparire che Pirrone dichiara non essere né vero né falso, ma tali sono le sensazioni e le opinioni, per le ragioni or ora richiamate, ossia il fatto che i loro oggetti, ossia le cose stesse, (1) possono essere non più che non essere, (2) dunque, sono e non sono, ossia (3) né sono né non sono (tesi T1). La non verità e non falsità delle sensazioni e delle opinioni (T2)

non dipende, dunque, dall’essere esse la mera apparenza di una realtà irraggiungibile dal conoscere, ma la conseguenza della non esistenza dell’essere della cosa, ossia del dileguarsi del suo essere nel mero apparire. Un dileguamento scandito sulla negazione del principio di non-contraddizione. In effetti, la funzione di fondamento che è chiamata a svolgere la negazione di tale principio, nella valenza ontologica e gnoseologica che esso ha in

Aristotele, rispetto a cui Pirrone istituisce la negazione medesima, comporta che in causa sia l’essere delle cose, non il loro apparire, e che la denegata possibilità di conoscere riguardi le cose stesse, vale a dire le cose nel loro essere, il quale – ancora una volta – è non più che non è, è e non è, né è né non è, non il loro manifestarsi fenomenico. Nel fenomeno si risolve l’essere delle cose perché il loro essere svanisce nelle tre proposizioni or ora

richiamate, ossia: poiché le cose sono non più che non sono, sono e non sono, né sono né non sono, il loro essere è una mera parvenza.

La derivazione, poi, di T3 da T2, e con ciò il suo stesso radicarsi nella negazione del principio di non-contraddizione, balza immediatamente agli occhi; se le sensazioni e le opinioni non sono né vere né false, è giocoforza non concedere loro fiducia, ossia non credervi. Il che comporta la necessità di

essere senza opinioni. È questo un nesso che ben è esplicato dalla testimonianza di Favorino, sul punto senza dubbio riferibile a Pirrone, là dove attesta che «a causa del mescolarsi e del confondersi dei segni del vero e del falso, la credibilità e la verità di tutte le cose appare a tal punto inapprensibile che chiunque non sia precipitoso e troppo facile al giudizio deve servirsi della terminologia di cui, si dice, si servì il fondatore di questa scuola: “la cosa sta non

più così che così, o né così né cosi”» (Favor., *ap*. Aul. Gell., XI, 5, 1-5 = Tets. 56 Decleva Caizzi).

Le altre conseguenze indicate in T3, ossia la necessità di essere senza inclinazioni e senza scosse emotive, aprono il discorso pirroniano a una dimensione etica, ed è perciò opportuno esaminarle separatamente dalle conseguenze logico-ontologiche della negazione del principio di non-contraddizione, fermo

restando, tuttavia, che queste stesse regole etiche hanno il loro radicamento ultimo in tale negazione. Ond'è che veramente esso funge da fulcro dell'intero impianto dottrinale dello scetticismo pirroniano.

Afasia, adoxia e sospensione del giudizio

La necessità di essere senza opinioni (*adoxia*) ha come sua conseguenza l'*afasia*, ossia, propriamente, il «non dire nulla». E difatti le fonti

attribuiscono a Pirrone questa tesi. Non poche fonti, specialmente quelle più tarde, all'*afasia* connettono anche la sospensione del giudizio (ἐποχή), se addirittura non identificano le due figure dottrinali; in ogni caso assegnano a Pirrone anche questa seconda (D.L., I, 16 = test. 43 Decleva Caizzi; IX, 61 = test. 1 A Decleva Caizzi; IX, 69-70 = test. 39 A Decleva Caizzi; Sext., *Pyrrh hyp.*, I, 7 = test. 40 Decleva Caizzi; I, 232-234 = test. 35 Decleva Caizzi;

Suida, *s.v.* ἐποχή test. 1 C Decleva Caizzi; Eus., *Praep. ev.*, XIV, 17, 10 = test. 25 B Decleva Caizzi).

Non v'è dubbio che la sospensione del giudizio sia in linea con l'*adoxia* e l'*afasia*, nel senso che esprime un medesimo atteggiamento di fronte alla possibilità di attingere il vero, e attesti una medesima concezione di fondo del conoscere e dei suoi limiti. Ma se da un punto di vista teorico le due figure rivelano la loro indubbia equipollenza, dal

punto di vista storico nella sospensione del giudizio va scorta la polemica degli Scettici nei confronti delle posizioni dogmatiche degli Stoici: una polemica che è assente in Pirrone e che, di conseguenza, fa escludere che egli abbia parlato di sospensione del giudizio, pur essendo questa perfettamente consona in linea dottrinale con la sua dottrina dell'*adoxia* e dell'*afasia*.

È facile che, sulla base di questa strutturale convergenza teorica, le fonti tarde che gli

hanno attribuito anche la sospensione del giudizio abbiano assimilato una posizione della polemica scettica nei confronti dei dogmi stoici con la posizione pirroniana. Paradigmatico a riguardo è Sesto Emppirico, secondo il quale «Timone dice che Pirrone sospende il giudizio» (Sext, *Adv math.*, XI, 1 = test. 61 D Decleva Caizzi), adducendo a morivo l'impotenza del conoscere. Sennonché, mentre in Pirrone tale impotenza attiene alle

sensazioni e alle opinioni ed è fondata, come abbiamo visto, sulla dissoluzione dell’oggetto del percepire e dell’opinare in una apparenza sempre differente, la motivazione di Sesto Empirico concerne la confusione della mente prodotta dai ragionamenti elaborati dagli Scettici in antitesi a quelli stoici, in una ridda di pro e contro tale da uscire come ottenebrata. Scrive infatti Sesto: «come il dio (*scil.*, il sole) ottenebra gli sguardi di coloro che guardano fisso verso

di lui, così anche il ragionamento scettico sconvolge l'occhio della mente di coloro che gli prestano maggiore attenzione, così da far ritenere in apprensibili tutte le cose poste dall'audacia dei Dogmatici» (*Ivi*).

L'etica pirroniana

Secondo la stessa testimonianza di Aristarco (test. 53 Decleva Caizzi), Pirrone sosteneva che «colui che vorrà essere felice (

τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν) deve guardare a queste tre cose: (a) in primo luogo, come sono per natura le cose; (b) in secondo luogo, quale deve essere la nostra diposizione verso di esse; (c) infine, che cosa ce ne verrà, comportandoci così».

Ebbene, T1 rappresenta la riposta alla prima di queste tre «cose», T3 la risposta alla seconda; la risposta alla terza suona nei termini seguenti:

> a coloro che si troveranno in questa disposizione (scil., in quella espressa da T3 nella completezza della sua

enunciazione, comprendente anche, come abbiamo indicato, le tre proposizioni in cui si articola la negazione del principio di non-contraddizione)Timone dice che deriverà per prima cosa l'afasia (ἀφασία), poi l'imperturbabilità (ἀταραξία).

Abbiamo visto che già in T3 sono presenti indicazioni di carattere chiaramente etico, giacché Pirrone non si limitava a dire che «non bisogna dare fiducia (μηδὲ πιστεύειν)» alle sensazioni e alle opinioni ed essere «senza opinioni (ἀδόξαστοι)», ma – aggiungeva – occorre altresì essere «senza

inclinazioni (ἀκλινεῖς)» e «senza scosse» emotive (ἀκράδοντοι). A tali indicazioni la risposta alla terza «cosa» aggiunge l'*afasia*, il non dire nulla, e l'*atarassia*, il non-turbamento.

È innanzitutto da rilevare che l'*afasia* viene qui presentata in una dimensione etica, in linea con le altre indicazioni etiche contenute in T3; il che, se si considera l'unità di queste ultime con le altre due indicazioni di carattere logoco-gnoseologico

presenti nella medesima tesi T3, attesta in modo eloquente l’unità strutturale e la compattezza d’impianto che nel pensiero di Pirrone lega la dichiarata inattendibilità conoscitiva di sensazioni e opinioni all’etica del non dire. Nell’*afasia* il momento logico e il momento etico si saldano assieme, perciò, in modo indissolubile, come la stesso Aristocle non ha mancato di mettere in luce (cfr. anche test. 35 Decleva Caizzi, dove però in luogo dell’*afasia* si fa

riferimento alla sospensione del giudizio). Ma ove si consideri che la denegata attendibilità di sensazioni e opinioni e, in generale, la dimensione gnoseologica dello scetticismo si radica sulla dissoluzione dell'essere della cosa, conseguente alla negazione del principio di non-contraddizione, diviene allora manifesto come lo stesso momento etico trovi, in ultima analisi, in tale dissoluzione il suo radicamento fondante. L'etica pirroniana e, in genere,

dello scetticismo fa, cioè, tutt'uno con la gnoselogia e l'ontologia negativa professata in origine da questa corrente filosofica.

Ecco pertanto che anche le altre figure della gnoseologia pirroniana aprono ad altrettante determinazioni dottrinali della sua etica, se non addirittura si connotano esse medesime, all'unisono, anche di una tale valenza. È il caso dell'indifferenza (ἀδιαφορία). Dall'esame di T1 si è visto che questa figura riveste

una basilare connotazione ontologico-gnoseologica, attestandosi con essa che tutte le cose sono, per l'appunto, indifferenti, instabili, indifferenziate. Ma due basilari testimonianze mostrano in modo eloquente che l'indifferenza in Pirrone assume una dimensione altresì etica, marcando, in perfetta linearità con la con la consapevolezza che tutte «le cose sono ugualmente senza differenze (ἀδιάφορα)», un comportamento di indifferenza

del sapiente verso le cose. Comportamento che Pirrone stesso assumeva, come attesta Antigono di Caristo (*ap*. D.L., IX, 62 = test. 6 Decleva Caizzi) raccontando il suo «restare saldo» (ὑφιστάμενος) di fronte all'aggressione di cani, alla possibilità di cadere in precipizi e all'essere investito dai carri, dai quali fu invece salvato dagli amici che lo accompagnavano; e come attesta Eratostene (*ap*. D.K., IX, 66 = test. 14 Decleva Caizzi) nel sottolineare che egli

«per indifferenza (ὑπ᾽ ἀδιαφορίας) lavava un maiale» ed «egli stesso portava a vendere al mercato, come capitava, uccelletti e maialini, e faceva pulizie di casa con indifferenza (ἀδιαφόρως)». Anche la sua difesa di fronte a coloro che lo accusavano di esser venuto meno alla condizione di indifferenza, adirandosi con la sorella Filista, conferma, in negativo, il medesimo atteggiamento e la sua consequenzialità rispetto all'indifferenza delle cose.

Secondo Antigono di Caristo, infatti, egli rispose che «non si dà dimostrazione di indifferenza di fronte a una donnetta» (Antig., *ap.*, D.L., IX, 66 = test. 15 A Decleva Caizzi). Ma lo stesso Antigono, dando notizia della difesa di Pirrone per essersi adirato di fronte alla sorella Filista per un inconveniente occorso nella preparazione di un sacrificio, dà notizia della medesima giustificazione addotta dal filosofo per esser venuto meno alla impassività (ἀπάθεια),

mostrando in tal modo lo stretto legame che vincola questa figura all'indifferenza. La giustificazione di Pirrone questa volta fu, infatti, «è forse nei confronti di una donna che si deve dare prova di essa (*scil.* di impassività)» (Antig., *ap.* Arist. *in* Eus., *Praep. Ev.*, 18, 26 = test. 15 A Decleva Caizzi).

In effetti, e per altro verso, alla tesi di natura ontologico-gnoseologica dell'indifferenza, dell'instabilità e dell'indiscriminazione di tutte le cose (T1) consegue in

Pirrone, in sede etica, quella dell'impassività del sapiente (ἀπάθεια). Egli, infatti, avendo raggiunto la consapevolezza che tali sono le cose, questo essendo il risultato del suo filosofare, raggiunge altresì la convinzione di dover restare egli stesso indifferente di fronte agli eventi, e questo è propriamente l'*apatia*, l'impassività. La stessa impassività (ἀπάθεια) di un maialino che, su una nave, non si curava del pericolo di una tempesta, ma pacifico

mangiava i grani rovesciati sull'imbarcazione «occorre», diceva Pirrone, che «si procuri grazie al ragionamento e alla filosofia chi non vuole essere turbato (διαταράττειν) dal sopravvenire degli eventi» (Plut., *Prof. vir.*, 82 E-F = test. 17 B Decleva Caizzi; cfr. identico episodio è narrato anche da Posidon., *ap*. D.L., IX, 68 = test. 17 A Decleva Caizzi). Pirrone stesso praticava l'*apatia*: convinto che di dover restare indifferente di fronte alle vicende del mondo,

«quando Anassarco cadde in un pantano, egli passò accanto senza portargli aiuto. Alcuni gli mossero rimprovero, ma lo stesso Anassarco ne lodò a più riprese l'indifferenza (ἀπάθειαν) e l'imperturbabilità (τὸ ἄστεργον)» (Antig., *ap.*, D.L., IX, 664 = test, 10 Decleva Caizzi). Dallo stesso Diogene Laerzio sappiamo altresì che, «quando per una ferita gli vennero applicati farmaci disinfettanti, incisioni e cauterizzazioni, non batté neppure un ciglio» (D.L., IX, 67

= test. 16 Decleva Caizzi).

In quest'ultimo episodio l'*apatia* professata da Pirrone assume una curvatura diversa o, meglio, ulteriore rispetto a quella che traspare dall'episodio precedente. Entrambe hanno in comune il radicamento nella sfiducia dei sensi e, in ultima istanza, nella convinzione dell'«essere le cose non più che non essere»: un'istanza, si è visto, di radice eleatica e megarica (e, secondo Reale, *Il dubbio di Pirrone*, pp. 82 ss., di quel risvolto etico

della filosofia megarica al quale, a suo avviso, farebbe riferimento Aristotele, potendosi individuare nel megarico Stilpone colui al quale lo Stagirita allude in *Eth. Nic.*, II, 4, 1222 a 2-5, dove qualifica le virtù etiche come «impassività [ἀπάθεια] e tranquillità [ἠρεμία] riguardo ai piacerei e ai dolori»), ma nel primo episodio le sensazioni dalle quali guardarsi sono propriamente cognizioni acquisite coi sensi, laddove le sensazioni in causa nel secondo

episodio sono patimenti e dolori. Comune, si diceva, è il rifiuto di prestarvi fede, ma nella presa di distanza dalle sensazioni di dolore, nell'indifferenza rispetto a questo tipo di eventi, dunque nella professione dell'*apatia* in questa specifica valenza si scorge un momento aggiuntivo rispetto all'influsso, pur decisivo, esercitato dalle posizioni eleatica e megarica sulla filosofia di Pirrone; si tratta dell'influenza indelebile che sul nostro filosofo ebbero

la morte di Calano e il contatto con i Gimnosofisti.

Se all'*adiaforia* delle cose consegue l'*apatia*, ovvero l'indifferenza rispetto agli eventi, questa ha per effetto l'*atarassia*, vale a dire l'imperturbabilità. L'episodio del maialino sulla nave durante la tempesta nel racconto di Posidonio mette in luce, come abbiamo rilevato, il nesso che vincola queste due ultime figure: tanto nel racconto di Plutarco (test. 17 B), dove si dice che la stessa

impassività (ἀπάθεια) del maialino deve procurarsi «chi non vuole essere turbato (διαταράττεσθαι) dal sopravvenire degli eventi», quanto in quello di Posidonio (test. 17 A), dove si afferma che «il sapiente, il quale, come sappiamo, deve professare l'*apatia*, deve, di conseguenza, mantenersi» nello stesso «stato di imperturbabilità (ἀταραξία)» del maialino. Quanto poi al nesso, altrettanto strutturale, tra l'*adiaforia* e l'*atarassia*, è sintomatico il racconto di

Antigono della difesa di Pirrone dall'accusa di aver mancato rispetto all'indifferenza (T. 10). «Anassimarco», abbiamo letto, «ne lodò a più riprese l'indifferenza (ἀδιαφορία) e l'imperturbabilità (ἀταραξία)», attestando con ciò come l'uno e l'altro concetto si conseguano, perché radicati su un medesimo fondamento. Quale esso sia, abbiamo più volte indicato consistere nella dissoluzione dell'essere delle cose nell'apparire, secondo la

triplice scansione della negazione del principio di non-contraddizione. Il legane che vincola tra loro, in un rapporto di reciproca consequenzialità, l'*adiaforia*, l'*apatia* e l'*atarassia* non è che il risvolto etico conseguente a quella dissoluzione e dunque, in ultima analisi, a quella negazione.

TIMONE[9]

Sulla linea di Pirrone

Tra gli allievi di Pirrone (nel

cui novero vanno ricordati anche Euriloco, Filone di Atene, Ecateo di Teo, Nausifane di Teo, Teodoro l’ateo) il più insegne è indubbiamente Timone di Fliunte, la cui opera fu principalmente volta a presentare la dottrina del maestro, celebrandone al contempo la figura. Intendimenti – l’uno e l’altro – ai quali egli diede esecuzione contrapponendo le tesi scettiche e la persona di Pirrone alle dottrine degli altri

filosofi e ai tipi d'uomini che incarnavano, polemizzando con le prime e mettendo in risalto i tratti negatici salienti della loro persona. L'ironia è, infatti, il carattere emergente delle sue opere, le principali delle quali compose in versi, sulla falsa riga del poetare omerico. Questi aspetti di apertura, ancorché polemica e irridente, verso il mondo filosofico, di contro all'isolamento di Pirrone, imprimono, per più di un aspetto, un diverso corso allo

scetticismo, tanto che Mario Dal Pra, in un giudizio complessivo su Timone, ha potuto scrivere che con lui «lo scetticismo primitivo accenna a evolversi verso posizioni meno sommarie e più culturalmente elaborate». Donde anche la sua fecondità culturale, nella misura in cui con Timone lo scetticismo «incomincia a porre la sua istanza critica come stimolo vivo nel [...] seno» degli altri indirizzi filosofici, lo stoicismo innanzitutto (Del Pra, *Scetticismo greco*, p. 110).

Per altro verso non va trascurato l'apporto personale di Timone allo scetticismo pirroniano, consistente fondamentalmente nel presentare, e nell'intendere, la teoria dell'apparenza in modo da accentuarne gli aspetti che inclinano a inquadrarla in una prospettiva dualistica e fenomenistica, drasticamente da escludere, come abbiamo visto, in Pirrone.

I *Silli*

Lo scritto principale di Timone sono i *Silli*, di cui rimangono 66 frammenti. Il termine è di etimologia incerta (cfr. Di Marco, pp. 15-17), ma in ogni caso indica scherno, derisione. E infatti, come attesta Diogene Laerzio, il quale in proposito attingeva informazioni dal grammatico Apollonide di Nicea, vissuto al tempo di Tiberio e autore di un commento ai *Silli* stessi, in tutti e tre i libri, di cui l'opera si componeva, Timone metteva alla berlina i filosofi dogmatici:

nel primo, in una esposizione narrativa, mentre nel secondo e nel terzo in versi che parodiavano quelli di Omero e presentavano dialoghi tra Pirrone e Senofane sui filosofi più antichi (secondo libro) e sui filosofi più recenti (terzo libro). Una satira che coinvolgeva sia le dottrine che le persone dei pensatori presi di mira e dalla quale si sottraevano Senofane stesso, ma solo limitatamente, quel Senofane cui tuttavia Timone affidava il compito di

rispondere alle domande di Pirrone e pronunziare la critica, gli eleati Parmenide, Zenone e Melisso, Anassagora, in parte Protagora e Socrate.

Sulla trama complessiva dei *Silli* gli studiosi hanno discusso, essendovi stato chi la individuava in una *fabula* (Paul), chi in una battaglia tra filosofi (Weland), chi in una discesa agli inferi, sul modello della *nekyia* omerica (Meineke), chi ascriveva questa situazione soltanto al secondo e al terzo libro,

mentre il primo si sarebbe articolato in una lunga logomachia di filosofi e nella scena di una pesca dove alcuni pesci, indicanti gli anti-dogmatici, sfuggono alla fine al tentativo di cattura mediante una rete gettata da pescatori che adombrano gli Stoici e gli Epicurei (Diels).

Campeggia la figura di Pirrone, verso il quale Timone manifesta un'ammirazione sterminata, tanto da dire che «nessun mortale può competervi» (fr. 8 Di Marco).

Altrove di lui ha asserito che è «tutta carne», ossia tutta sostanza, mentre dell’accademico Arcesilao, che pure aderiva allo scetticismo, come vedremo, non si può dire altrettanto, ma ha piombo sotto il petto (fr. 21 Di Marco). Tanta ammirazione Pirrone merita per avere insegnato a trarre scampo dalle opinioni e dalla vana sapienza dei sofisti e al tempo stesso per avere sciolto i lacci di ogni ingannevole persuasione (fr. 48 Di Marco); in particolare,

per avere mostrato disinteresse per le questioni metereologiche (fr. 49 Di Marco); in tal modo ha personalmente raggiunto, e indicato la via per raggiungere, la calma dell'anima, ovvero l'atarassia, raffigurata nel fr. 64 Di Marco come una bonaccia di contro alla tempesta. Pirrone ai suoi occhi appare come persona che non è piegata da ciò da cui lo sono le persone leggere: passioni, gloria, legislazione arbitraria (fr. 9 Di Marco). In confronto a lui gli altri sono

«solo ventre» (fr. 10 Di Marco), otri pieni di vane opinioni (fr. 11 Di Marco), litigiosi gli uni con gli altri dietro palizzate di libri (fr. 12 Di Marco). Come si vede, non soltanto Timone pone in luce lo stretto legane che vincola la dimensione gnoseologica del pensiero di Pirrone a quella etica, facendo di questa una conseguenza di quella, ma indica in questa seconda lo scopo o comunque il momento saliente del suo filosofare. Egli si è aperto alla filosofia per raggiungere, e far

raggiungere, l’atarassia, e a questo è funzionale il suo scetticismo.

Sulla vicinanza ai capisaldi dello scetticismo pirroniano poggia il giudizio positivo di Timone per i filosofi sopraddetti, i quali meritano apprezzamento nella misura in cui hanno espresso tesi consone con quelle di Pirrone, il cui pensiero diviene perciò il criterio di valutazione della bontà delle filosofie. E, per converso, il criterio altresì con cui sancirne la negatività, nella

misura in cui dalle tesi di Pirrone si allontanano o addirittura ne sono l'opposto. Lo stesso giudizio positivo per i filosofi suddetti non è assoluto, ma limitato a quanto delle loro dottrine richiama il pensiero pirroniano. Ond'è che, accanto a motivi di maggiore o minore apprezzamento per il loro pensiero, campeggiano anche motivi di critica e di biasimo. Ecco pertanto che di Protagora, Timone sottolinea la valentia nelle dispute (fr. 47 Di Marco); altrove apprezza il

«chiaro eloquio», la «riflessione» e la «flessibilità» di pensiero: capacità dottrinarie e al contempo morali che rispecchiano quelle di Pirrone, ma che in lui non furono altrettanto grandi se dovette andare in esilio onde evitare la pena capitale per ateismo alla quale venne condannato Socrate (fr. 5 Di Marco). Ad Anassagora, che qualifica come «prode eroe» per avere espresso avversione nei confronti dell'indagine naturalistica (così nell'esegesi

di Di Marco, p. 162), Timone attribuisce l'appellativo di «mente», con chiara allusione alla teoria del νοῦς da lui elaborata: un appellativo che manifesta riconoscimento all'intelligenza del pensatore, ma che al tempo stesso può valere, forse, per lui anche come nomignolo canzonatorio (fr. 44 Di Marco). Socrate è preciso nella parola e schernitore dei retori, ed è ironico (fr. 8 Di Marco). Di Parmenide Timone apprezza l'aver denunziato l'inganno

delle opinioni (fr. 44 Di Marco), a Melisso attribuisce il merito di aver superato le vane rappresentazioni, ma di essere egli stesso rimasto prigioniero di una, avendo pensato l'universo come un tutto unitario (fr. 45 Di Marco). Nello stesso fr. 45 (Di Marco) Timone esprime apprezzamento per l'abilità dialettica dell'eleate Zenone, «duplice lingua», che su ogni questione illustrava le tesi pro e contro e le rispettive ragioni, invece di abbracciarne

dogmaticamente una. L’apprezzamento per Democrito è attestato dall’attribuzione dell’appellativo di «pastore di miti», con esso Timone alludendo alla creazione di grandi rappresentazioni sull’infinità dei mondi. Trattasi di un apprezzamento per la fantasia (come hanno messo in chiaro Decleva Caizzi, «Elenchos», 5, 1984, pp. 5-23 e Di Marco, p. 217), al di là dell’aspetto cosmologico che certamente non doveva riuscire

gradito a Timone. L’apprezzamento si estende anche con la qualifica data a Democrito di «chiacchierone dalla duplice lingua», se con essa (come indicano i due suddetti esegeti) Pirrone intendeva assimilare l’Abderita a uno scettico in quanto nella sua opera compaiono oscillazioni che si prestano a interpretazioni opposte. Ma si potrebbe altresì scorgere in detta qualifica un’allusione al fatto che la filosofia democritea è gravata da

contraddizioni, affermando il carattere convenzionale delle opinioni, ma poi asserendo dogmaticamente la teoria degli atomi e del vuoto. Si tratterebbe allora della denunzia proprio di quell'aspetto cosmologico che, come si diceva, limita, almeno in prospettiva, il rilievo della positività della fantasia. Apprezzamento e dissenso si rinvengono persino nel giudizio di Timone su Senofane, l'interlocutore stesso dei *Silli* assieme a Pirrone. Nel

fr. 60 (Di Marco) al Colofonio viene riconosciuto d'aver plasmato il suo dio, ossia la totalità dell'universo, come privo di attributi umani e dotato di un pensiero puro. Nel fr. 59 (Di Marco) egli è in una certa misura compreso nella schiera di coloro che si allineano a Pirrone per avere tenuto fino a un certo momento un modo di filosofare simile a quelle di quest'ultimo. Ma, parimenti, Timone lo rappresenta nelle fattezze di chi non è rimasto fedele a

questo modo di pensare: egli rimpiange, infatti, di non avere avuto una mente ben salda, così da asserire su ogni questione le tesi opposte, pro e contro. Ché, da vecchio fu ingannato da una via fallace (segno che da giovane non lo fu, allineandosi perciò allo stile di pensiero pirroniano) e, dimentico dell'attitudine critica, afferma per ogni cosa un'unica e identica realtà. Questo, per quanto riguarda la sua filosofia; per quanto riguarda la sua persona nel fr.

60 (Di Marco) Timone dice di lui che fu soggetto «quasi privo di boria».

Sugli altri filosofi il giudizio di Timone è di pesante condanna, sia sotto il profilo della dottrina che di quello attinente alla persona. Ecco pertanto che, in ordine alla persona, egli qualifica Platone come litigioso (fr. 21 Di Marco), Epicuro come vorace (fr. 7 Di Marco) e ancora come «il più porco e il più cane dei fisici», nonché come «il più rozzo degli esseri viventi» (fr.

51 Di Marco), Prodico di Ceo come avido di denaro (fr. 18 Di Marco), taccia di avidità pure Zenone lo stoico, del quale dice altresì che ha poco cervello (fr. 39 Di Marco) e che raccoglie come scolari dei pitocchi e delle persone leggere (fr. 39 Di Marco); chiama Aristippo «natura voluttuosa» (fr. 27 Di Marco), Arcesilao «pavone» (fr. 34 Di Marco); di Anassarco dice che è in lotta con le passioni, ma arretra di fronte a esse, incapace com'è di resistere alla propria natura di

amante del piacere (fr. 58 Di Marco). Ma sono gli Stoici coloro per i quali ha parole di massimo disprezzo. Essi agli occhi di Timone sono venditori di speranze ai giovani: con inganno li adescano e li corrompono con l’insegnamento di dottrine dogmatiche (fr. 65 Di Marco). Da qui anche l’ironia sarcastica: il merito di Zenone è di essere stato l’inventore di una particolare ricetta culinaria, la cosiddetta φακῆ (fr. 13 Di Marco).

Ma ciò che a Timone soprattutto sta a cuore è colpire i filosofi nelle loro dottrine, e su queste si appunta soprattutto la sua critica. Vediamo in concreto, ancorché succintamente, i termini basilari della sua rampogna. In generale tutti i filosofi dogmatici sono giudicati dei «ciarlatani folli» (fr. 22 Di Marco). In particolare, Platone con la sua ampia erudizione, della quale si fa vanto (fr. 20 Di Marco), si rivela esperto nel plasmare meraviglie (fr. 19 Di

Marco). La sua parola, delicata com'è, è vana come il canto delle cicale (fr. 30 Di Marco). Chiaro il senso ironico del rilievo. Con altrettanta ironia in un altro frammento si legge che egli, preso dal desiderio di istruzione, ha imparato a scrivere il *Timeo* da un libricino acquistato a caro prezzo (fr. 54 Di Marco). Qui, come si vede, campeggia ancora il tema dell'ampia istruzione, denigrata laddove essa spinge a occuparsi di questioni cosmologiche, astronomiche,

metereologiche e fisiche, del tutto vane agli effetti del raggiungimento della felicità. E ancora, con chiaro riferimento all'inutilità di queste discipline, di Platone egli scrive che ha imbellettato Socrate assegnandogli competenze su ogni argomento, mentre in realtà il maestro ateniese si occupò soltanto di etica, come pertinentemente sottolinea Sesto Empirico nell'introdurre il frammento (fr. 62 Di Marco). Aristotele poi è ritenuto uno «sconsiderato» (fr. 36 Di

Marco). Quanto agli Stoici, la loro pochezza dottrinale è attestata dal fr. 66 (Di Marco), dove, entro il contesto e sullo sfondo della contrapposizione tra il mondo dei vivi e quello dell’Ade, campeggia il lamento di un giovane che vuole lasciare la Stoa riconoscendo, come dicevano i suoi maestri, di essere un mentecatto, ma per avere frequentato il loro insegnamento e aver prestato fede a chi gli aveva illusoriamente promesso la virtù salvifica del sapere

filosoficco (così nell’esegesi di Di Marco, p. 266).

Tale il giudizio sui maggiori pensatori. Gli stessi Accademici, con Arcesilao in testa, non vanno esenti da un pesante giudizio di condanna. Essi sono giudicati da Timone «prolissi» (fr. 35 Di Marco), Speusippo «valente nel motteggiare» (fr. 56 Di Marco), Arecesilao è ai suoi occhi uno che cerca di compiacere la folla, ma viene segnato al dito come uno sciocco (fr. 34 Di Marco). Quanto agli altri

dogmatici, Talete è tacciato per essere «campione di astronomia» (fr. 23 Di Marco). Ora, se si tiene conto dell'avversione di Timone per questa disciplina, come per la fisica, si può scorgere il peso negativo del rilievo. Ma la critica che principalmente Timone muove ai dogmatici è di aver parlato a vuoto, ossia di avere pronunciato discorsi puramente verbosi, per lo più con lo scopo di crearsi gran fama e avere allievi. Così i discorsi socratici di Senofane

ed Eschine sono «discorsi fiacchi» (fr. 31 Di Marco), Antistene è un «chiacchierone» (fr. 37 Di Marco), Pitagora uno che ha usato parole ammalianti al fine di «cacciare uomini» (fr. 57 Di Marco), Eraclito un «parlatore per enigmi» (fr. 43 Di Marco), Empedocle un «banditore di parole da piazza», il quale, maniaco delle distinzioni in materia di politica, stabilì «principi che avevano bisogno di altri principi» (fr. 42 Di Marco), e Cleante, incapace

com’era di rispondere alle accuse, si limita a smidollate parole, mostrando in tal modo di essere un vero mortaio sul quale si abbattono i colpi (fr. 41 Di Marco).

Altri scritti

Tra gli altri scritti di Timone va menzionato il *Pitone*, probabilmente la sua prima opera, indicata da Diogene Laerzio (IX, 65) assieme ai *Silli* per l’esaltazione che in essa veniva fatta di Pirrone. Tre

fondamentalmente i motivi (cfr. Dal Pra, *Scetticismo greco*, pp. 93 s.): non avere partecipato alle discussioni dei filosofi intorno alla falsa sapienza, il totale disinteresse per questioni cosmologiche e meteorologiche, l'esemplarità della sua vita rispetto ai predicati valori dell'indifferenza e della fortezza d'animo. In uno dei due frammenti sicuramente attribuibili a questo scritto Timone spiega che la tesi pirroniana secondo cui di ogni

cosa si può dire «che è non più che non è» (cfr. *supra*, p. 334) significa «non definire, ma invece astenersi dal dare fermamente la propria adesione» (fr. 80 Diels). Nell'altro frammento dichiara di «non essere uscito dalla consuetudine» (fr. 81 Diels), ossia, come si evince dalla presentazione di Sesto Empirico di questo frammento, di essersi adeguato ai costumi, alle leggi e alle istituzioni degli avi, perché ciò esige l'aderire all'apparenza (Sext. Emp.

Pyrrh. Hyp., I, 17).

Diogene Laerzio (IX, 105) e Sesto Empirico (*Adv. math*, XI, 20) informano anche che Timone compose le *Apparenze* (Ἰνδαλμοί), un poema in versi strutturato in forma di dialogo tra il maestro e il discepolo nel quale si presentano, e si esaltano, i temi di fondo dello scetticismo pirroniano mescolati con l’apporto proprio di Timone alla dottrina scettica. Così si esalta la condizione «per sempre priva di affanni», «immota» e «in

identico stato» che consegue al non «badare ai vortici di lusinghiera sapienza» (Sext. Emp., *Adv. Eth.*, I = fr. 67 Diels). E al tempo stesso si afferma che «l'apparenza ha vigore in tutti quei luoghi ovunque giunga» (Sext. Emp., *Adv. Log.*, I, 30 = D.L., IX, 105 = fr. 69 Diels), potendosi inquadrare entro questa dimensione dell'apparenza quale schermo che impedisce di conoscere ciò che è anche l'ironica indicazione di Pirrone come «regolo esatto del vero»

per avere affermato che «sempre esiste, di certo, natura del dio e del vero, dai quali con somma giustizia procede la vita dell'uomo» (Sext. Emp., *adv. Eth.*, 20 = fr. 68 Diels). Trattasi di un frammento che è stato oggetto di interpretazioni diversissime e persino opposte, taluni avendovi scorto una testimonianza che Pirrone ammetteva l'esistenza di una realtà divina stabile, di contro alla natura sfuggevole degli enti mondani, intonata secondo lo spirito delle

saggezze orientali e gimnosofistiche (Brehier), e persino l’attestazione di una componente dogmatica del pensiero di Pirrone (Reale); ma più verisimilmente – e in modo più congruo con l’impianto globale della filosofia di questo pensatore – in esso pare doversi leggere l’indicazione che la polemica pirroniana verso la vuota apparenza delle teorie dogmatiche coinvolgeva anche le loro teorie del divino; un’indicazione presentata in modo ironico e che perciò va

intesa in senso contrario a ciò che letteralmente viene affermato.

Diogene Laerzio (IX, 105) dà altresì notizia di un scritto di Timone, *Sulle sensazioni*, nel quale è ragionevole ipotizzare che egli riprendesse i temi pirroniani del rifiuto della conoscenza sensibile già visti nei *Silli*. Al fondo, come sembra attestare l'unico frammento rimasto, ancora il tema dell'apparenza, nella curvatura dualistica, espressa dall'opposizione al reale, che

ne dà Timone. «Che il miele è dolce», vi si dice, «non lo affermo, ma che appare tale lo concedo» (fr. 74 Diels).

Da Sesto Empirico (*Adv. Math.*, III, 2) siamo poi informati dello scritto di Timone *Contro i fisici*. Da un frammento di quest'opera è possibile trarre indicazione sul metodo con cui Timone si opponeva alla vuotezza delle teorie di costoro: una confutazione dall'interno, di natura dialettica, analoga a quella dei *logoi* di Zenone

contro l’esistenza del movimento. Così, fatto presente che il tempo si compone del passato, del presente e del futuro e che passato e futuro non esistono per non essere più e non essere ancora, anche del presente occorre dire che non è perché, se fosse, sarebbe indivisibile, e in ciò che è indivisibile non potrebbe avere luogo il nascere e il perire delle cose (*Ivi*, VI, 66 = fr. 76 Diels).

ARCESILAO[10]

L'indirizzo scettico della seconda Accademia

Con Arcesilao di Pitane, scolarca della cosiddetta «seconda Accademia» o «Accademia di mezzo» e quinto successore di Platone nella direzione della sua scuola dopo Speusippo, Senocrate, Polemone e Cratete, l'indirizzo scettico entra nell'Accademia, ma, come gli studi più aggiornati hanno messo in chiaro, attraverso una riflessione che non prende le mosse da Pirrone,

sviluppandosi invece in modo autonomo dal pensiero di questo filosofo, come nel caso di Arcesilao è eloquentemente attestato anche dal fatto che Cicerone (*Varro*, 44; *Luc*., 14 e 72) e Plutarco (*Adv. Colotem*, 1121-2), due tra le fonti più autorevoli del suo pensiero, non annoverano Pirrone tra gli autori dai quali egli fu influenzato. Essi indicano, invece, Eraclito, Parmenide, Democrito, Empedocle, Anassagora, Socrate, Platone. Eppure gran parte delle tesi di

fondo della dottrina di Arcesilao converge in essenza con quelle di Pirrone, tanto da concorrere a delineare un indirizzo complessivo di pensiero. Il fatto si è che, come alla base della filosofia pirroniana (e del discepolo Timone) sta, nei termini che abbiamo illustrato, la critica della conoscenza sensibile, la quale ha la sua radice prima nell'eleatismo e, in specie, in Parmenide, a questo riportandosi anche la diffidenza di Democrito verso

di essa, così alla base dello scetticismo di Arcesilao e, in generale dell'Accademia, sta un atteggiamento critico nei riguardi della conoscenza che trova la sua matrice speculativa di base nella dialettica dell'eleate Zenone, la quale costituisce una componente fondamentale della filosofia platonica. Insomma, è ancora il momento dell'eleatismo che, diversamente avvalorato e sviluppato, marca in prospettiva il punto di

convergenza teorica tra lo scetticismo pirroniano e quello accademico, attestandosi nel primo essenzialmente come critica della conoscenza sensibile, nel secondo come critica dialettica. Questa in Platone diventava formidabile strumento per la costruzione di una metafisica, nei Platonici della seconda Accademia si volge invece nella direzione di un altrettanto potente strumento di demolizione. E qui ecco intervenire una seconda, essenziale

componente dello scetticismo accademico: l’indagare socratico, quel *dialegesthai* che Platone aveva volto nella direzione di quell’esito positivo rappresentato della istituzione delle Idee (così paradigmaticamente nel *Fedone*) ma che nel maestro ateniese si indirizzava nella direzione del confutare e sfociava essenzialmente in un esito aporetico. Ora, mentre l’Accademia di Speusippo e di Senocrate s’interessava ancora alle grandi tematiche

metafisiche e, in ispecie, a quelle sollevate dall'ultima speculazione platonica con la teoria dei principi e l'interpretazione delle Idee in chiave matematica (così Speusippo sostituiva le Idee con i numeri matematici e Senocrate riprendeva sia le Idee che i principi in una teoria di composizione complessiva del reale secondo piani via via degradanti: teorie che hanno entrambe un carattere chiaramente e marcatamente metafisico), la

seconda Accademia si riallaccia all'insegnamento socratico-platonico acutizzando proprio gli aspetti dialettici di quella imponente filosofia e avvalorando la dimensione dell'indagare in quanto tale. Si finiva in tal modo per fare della critica l'attività principe del filosofare.

Una critica che, necessariamente, colpiva ogni impostazione dogmatica della filosofia e che, anzi, nell'esercizio dell'opposizione alle tesi dogmatiche trovava il

suo fulcro. E poiché tesi dogmatiche erano innanzitutto professate dallo stoico Zenone, il quale peraltro si rifaceva egli pure a Socrate, avendo frequentato il cinico Cratete di Tebe e proprio sotto l'influenza di costui accusava Platone di aver tradito il maestro, facendo sfociare in un esito metafisico quello che in essenza era stato un grande insegnamento etico (cfr. Numenio, *ap*. Eus., *Praep*. *Ev*., XIV, 5), ecco che gli Accademici e in particolare

Arcesilao si opponevano a Zenone vendendo nel pensiero di costui, a loro volta, uno smarrimento dell'autentico filosofare socratico, rappresentato, come s'è detto, dal *dialegesthai* dall'esito aporetico. Smarrimento doppio, in quanto privilegiava in Socrate il momento etico rispetto a quello del mero *dialegesthai* e risolveva la filosofia in un sistema di tesi assolute, ossia dogmatiche. Sotto questo profilo si capisce perché lo scetticismo di

Arcesilao avesse come bersaglio principe la filosofia di Zenone (cfr. *Ivi*: «Arcesilao, vedendo che Zenone gli faceva concorrenza nell’arte e poteva essere battuto da lui, si mise senza esitazione a demolire le argomentazioni di quello che diceva»), anche se, come la storiografia filosofica più accreditata oggi mette in chiaro, esso non si risolve in questo, ma coinvolge la critica al dogmatismo in quanto tale, vale a dire a un’impostazione della filosofia per la quale

questa è chiamata a professare tesi incontrovertibili e assolute.

La sospensione del giudizio e dell'assenso

L'esito più macroscopico di un tale esercizio critico-scettico si manifesta, in Arcesilao, nella tesi secondo cui il sapiente non afferma né nega, ma sospende il giudizio. Diogene Laerzio (IV, 28) nell'attestare che egli «fu il primo» a professare la necessità di questa pratica, anzi a esercitarla egli stesso,

ne adduce a ragione «la contrarietà delle affermazioni» che in merito a ogni questione si possono sostenere, ossia la possibilità di «prospettare ogni questione sotto entrambi i punti di vista opposti» e spiega che nel fare questo egli «apportò modifiche al pensiero filosofico tramandato da Platone», rendendolo «più affine all'eristica col fare uso di domanda e risposta».

Qui, come si vede, vengono indicati al tempo stesso il modo di filosofare di Arcesilao,

consistente per l’appunto nella sospensione del giudizio, in ciò prendendo corpo la modifica del pensiero platonico, e il metodo usato per giungere a tale sospensione, rappresentato dal domandare – effettivamente o idealmente – a chi sosteneva una tesi le ragioni in forza delle quali la asseriva e nel contrapporvi, a mo’ di risposta, anch’essa reale o ideale, altrettante ragioni di segno contrario, in ciò manifestandosi la curvatura eristica data alla componente

socratica del pensiero platonico, ossia, in buona sostanza, la specificità del modo in cui esso veniva inteso da Arcesilao. La sospensione del giudizio è dunque, secondo questa sintetica ma efficace descrizione, l'esito della constatazione che in merito a ogni questione alle ragioni a favore dell'affermazione è sempre possibile opporre altrettante ragioni di pari peso a favore della negazione. Insomma, anziché asserire in senso affermativo o negativo

occorre indagare nel senso del *dialegesthai* socratico inteso come ripetuta interrogazione sulle ragioni pro e contro e alla fine non trarre alcuna conclusione.

Chiara la differenza dall'*afasia* pirroniana, e al tempo stesso l'orientarsi di ambedue lungo la medesima direzione («Arcesilao», rileva Sesto Emnpirico, *Pyrr. Hyp.*, I, 232, sospendendo il giudizio «mi sembra senz'altro avere comunanza con i ragionamenti pirroniani, fino al punto che il

suo indirizzo e il nostro vengono quasi a identificarsi»): l'identità dell'orientamento essendo manifesta dall'opposizione al dogmatismo quale esito comune a entrambe, nonché dal comune evitare sia l'affermare che il negare; la differenza risultando dalla diversa fondazione dell'una e dell'altra: dalla negazione di credibilità, nel caso dell'*afasia* pirroniana, delle conoscenze sensibili, dal coincidere dell'essere delle cose con il loro

fenomeno e dal conseguente potersi dire di ogni cosa che è non meno che non è; dal radicarsi, invece, della sospensione del giudizio nella possibilità di contrapporre a ogni ragione tetica una ragione antitetica.

In virtù di questa impostazione teorica che, come si vede, si oppone a qualunque filosofia dogmatica, Arcesilao polemizzava, in specie, con le stoico Zenone, sottoponendo in particolare a critica la teoria dell'assenso e proponendo per

converso la necessità che il sapiente lo sospenda. Così, la necessità di sospendere il giudizio diviene in rapporto a Zenone necessità di sospendere l’assenso. Decisiva a riguardo la testimonianza di Sesto Empirico, *Adv. Log.*, I, 150-155. Egli fa presente che Arcesilao – controbattendo dall’interno la gnoseologia zenoniana per la quale, stante che (a) i criteri sono tre: la scienza, l’opinione e l’apprensione; (b) la scienza è assenso forte e saldo dato alla rappresentazione

apprensiva, l’opinione è assenso debole e instabile di questa; (c) l’apprensione è la stessa rappresentazione che ha ricevuto l’assenso ed è perciò una rappresentazione apprensiva, quest’ultima (T1) è a mezzo tra la scienza e l’opinione e (T2) costituisce il criterio di verità – confutava T1 sulla base dell’osservazione che la rappresentazione apprensiva è, in realtà, lo stesso assenso il quale nel saggio, essendo saldo, è scienza, mentre nello stolto,

poiché è labile, è opinione; dunque non è intermedia tra scienza e opinione, ma coincide o con la scienza o con l’opinione. Quanto poi a T2, Arcesilao opponeva che l’apprensione, se, come Zenone sostiene, «s’identifica con l’assenso della rappresentazione [«della rappresentazione» è genitivo soggettivo: l’assenso s’identifica con la rappresentazione che è così evidente da suscitare l’assenso], non ha

consistenza», ossia non è nulla, ovvero non esiste: (1) in primo luogo perché, sempre secondo la dottrina stoica, l'assenso è un giudizio sulla rappresentazione formulato dal *logos* e non la rappresentazione stessa; (2) in secondo luogo perché «non si riscontra nessuna rappresentazione vera che sia tale da non poter diventare falsa, come risulta da molte evidenze», quale, per esempio, quella di un remo che, immerso nell'acqua, risulta spezzato e

quella del sole che risulta grande come una moneta (cfr. Cic., *Lucull.*, XXVI, 84-86; Sext. Emp., *Adv. Log.*, I, 401-402). E poiché la rappresentazione vera è la rappresentazione apprensiva, il fatto che ogni rappresentazione vera possa diventare falsa significa che non esiste rappresentazione apprensiva. «Ma se non c'è rappresentazione apprensiva non verrà a esserci neanche apprensione, giacché questa risulta essere un assenso alla rappresentazione apprensiva».

Ora, dalla confutazione di T2 e, in particolare, dalla seconda ragione addotta per tale confutazione Arcesilao (sempre secondo la testimonianza di Sesto Empirico) deduceva la necessità che lo stoico sospenda l'assenso. Ché, non essendovi apprensione, tutte le cose saranno inapprensibili. Ma se tutte le cose sono inapprensibili, conseguirà che, persino secondo gli Stoici, il saggio sospende l'assenso.»

Il sapiente non ha opinioni

A questa medesima conclusione Arcesilao perveniva anche in base alla seguente obiezione: poiché nessuna cosa è apprensibile, il sapiente, dando l'assenso, lo darà a qualcosa di non apprensibile; ma l'assenso a qualcosa di non apprensibile è l'opinione; ma, secondo quanto sostiene Zenone, il saggio non ha opinioni. Ma allora, l'unico modo per non averne è di sospendere l'assenso (Sext. Emp., *Adv. Log.*, I, 156-157).

In proposito occorre

osservare il ruolo che riveste la tesi secondo cui il sapiente non ha opinioni. Essa non corrisponde soltanto a una convinzione di Zenone e, in generale, degli Stoici, ma è convinzione dello stresso Arcesilao, come attesta Cicerone (*Luc.*, 77) il quale a proposito di questa convinzione dice che essa «non soltanto sembrò ad Arcesilao vera, ma anche giusta e degna del saggio». Dunque, su questo specifico punto egli è d'accordo con l'avversario. Ma se tale

convinzione è in comune a entrambi i filosofi, la portata che assume nell'uno e nell'altro è diametralmente opposta: per Zenone il sapiente non ha e non può avere opinioni perché l'assenso che egli dà alle rappresentazioni è un assenso saldo e indefettibile; per contro, per Arcesilao il sapiente non ha e non può avere opinioni perché su ogni questione deve sospendere il giudizio e, in polemica con Zenone, deve sospendere l'assenso, e l'opinione è un

giudizio e, in chiave zenoniana, un assenso, quello per l’appunto debole.

Il criterio del «ragionevole» e la felicità

Sempre da Sesto Empirico siamo informati che, come già Pirrone all’*afasia*, così anche Arcesilao attribuiva alla sospensione del giudizio un significato anche etico, facendo conseguire a questo criterio di ordine gnoseologico quel criterio che in campo etico,

ossia nel campo della «condotta di vita», è l’attenersi al *plausibile* (τὸ εὔλογον). «Arcesilao sostiene» attesta infatti Sesto «che chi sospende il giudizio su tutte le cose regolerà le scelte e i rifiuti e, in genere, le proprie azioni secondo ciò che è plausibile e, procedendo in conformità di questo criterio, procederà rettamente» (Sext. Emp., *Adv. Log.*, I, 158).

È probabile che nell’affermare questo Arcesilao abbia inteso anche rispondere

a critiche che gli muovevano gli Stoici e gli Epicurei, secondo cui la sospensione del giudizio porta in campo etico a non avere regole di condotta, ossia certezze che guidino l'agire. La risposta di Arcesilao fu che per compiere azioni rette basta attenersi al suddetto criterio del *plausibile*. Anzi, la stessa terminologia usata da Sesto nel prosieguo del passo lascia pensare che a questo criterio Arcesilao abbia assimilato quelli che gli Stoici consideravano «doveri»,

obiettando così, a sua volta, in un serrato intreccio dialettico, che per compiere azioni morali non serve quella conoscenza razionale del bene sulla quale si fondano, per Zenone e in generale per i filosofi del Portico, le «azioni perfette»: basta la ragionevolezza o plausibilità dei «doveri».

Ove si consideri che la conoscenza del bene configura un giudizio e che, di conseguenza, l'erigerla a criterio dell'agire comporta, nell'ottica degli Stoici, un

assenso, la tesi di Arcesilao non è che un ribadimento della denegazione della necessità di esso, e dunque della plausibilità di sospenderlo, anche nella sfera dell'etica. Anzi, da una testimonianza di Plutarco (*Adv. Col.*, 1122 a-d), riferibile con ogni verosimiglianza ad Arcesilao, come la critica più accreditata oggigiorno sostiene (così Ioppolo), risulta che lo scolarca abbia fatto valere che «l'azione ha bisogno di due cose: la rappresentazione di qualcosa

conforme a natura (οἰκεῖον) e un impulso (ὁρμή) verso l'oggetto che appare conforme a natura; ora, nessuno di questi contrasta con la sospensione del giudizio, perché il ragionamento ci trattiene dall'opinione, non dall'impulso né dall'impressione».

Va infine segnalato che proprio nell'applicazione della sospensione del giudizio alla prassi secondo il criterio del plausibile Arcesilao faceva risiedere «la saggezza nelle azioni» e, in ultima analisi, la

felicità, giacché «la felicità si procura mediante la saggezza» (Sext. Emp., *Adv. Log.*, I, 158). Per altro verso sempre Sesto informa che per Arcesilao «alla sospensione del giudizio [...] si accompagna l'imperturbabilità» (Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 232). Una considerazione che anche in campo etico allinea entro una medesima prospettiva di fondo l'*afasia* pirronia all'accademica sospensione del giudizio.

CARNEADE[11]

Carneade e la terza Accademia

Con Carneade di Cirene, scolarca della «terza Accademia» o «Accademia nuova», quinto successore di Arcesilao nella direzione della scuola dopo Lacide di Cirene, i focesi Telecle ed Evando, ed Egesino di Pergano (D.L., IV, 59-61), lo scetticismo accademico entra nella fase più acuta sotto il profilo della polemica con lo stoicismo, ma al tempo stesso tempera, per così dire, la radicalità delle tesi

di Arcesialo (tale per lo meno, l'interpretazione di Hirzel, di Brochard e di Robin; ma occorre fare presente che molti studiosi, a partire da Dal Pra, da Cuissin e Goedekmeyer, scorgono nella filosofia di Carneade lo spingersi della critica negativa fino ai suoi limiti estremi). La polemica di Carneade si rivolge fondamentalmente contro le posizioni di Crisippo, col quale, anzi, egli intreccia un fitto dialogo dialettico, l'uno e l'altro essendo formidabili in

questa disciplina. Di minore entità la polemica nei confronti degli Epicirei. Il fatto si è che Crisippo aveva attaccato le critiche mosse da Arcesilao a Zenone, Carneade a sua volta attacca le critiche di Crispippo che, in più casi, a sua volta risponde, provocando così una nuova risposta di Carneade. Il dibattito polemico si estende a pressoché tutti i temi basilari della filosofia stoica, ma ha il suo momento focale nella gnoseologia e nella teoria dell’assenso. Anche

per Carneade, che, nemmeno lui, scrisse nulla, le fonti principali sono Diogene Laerzio, Cicerone e Sesto Empirico.

La critica della rappresentazione apprensiva di Crisippo

Al fine di rintuzzare la critica di Arcesilao a Zenone secondo la quale questi, avendo identificato, come abbiamo visto, l'assenso della rappresentazione e

l'apprensione, avrebbe fatto precedere l'assenso all'apprensione, con la conseguenza che si dà l'assenso a ciò che non si conosce, Crisippo aveva sottolineato che, pur all'interno del medesimo processo, concessione dell'assenso (συγκατάθεσις) e apprensione (κατάληψις) costituiscono due momenti distinti. Tanto poteva far valere avendo mutato la nozione zenoniana di rappresentazione apprendibile (φαντασία καταληπτή), ossia di

una rappresentazione che «può» indurre l’assenso, il quale, dunque, quando è dato, è tutt’uno con l’essere diventata apprensiva della rappresentazione, in quella di rappresentazione apprensiva (φαντασία καταληπτική), ossia di una rappresentazione che è tale da costringere a dare l’assenso e che dunque costringe all’apprensione. Com’è stato pertinentemente messo in chiaro (Chiesara), con tale nozione Crisippo rimarcava l’aspetto per il quale

un certo tipo di rappresentazione, e cioè la rappresentazione apprensiva, porta all'oggetto anziché quello per il quale essa induce all'assenso. E con ciò il criterio di verità diventava, per Crisippo, la rappresentazione apprensiva stessa e non più la zenoniana apprensione di una rappresentazione apprensibile (Cic., *Luc.*, 37-38). Anche per Crisippo, in ogni caso, l'assenso poteva essere debole e dare così luogo all'opinione, la quale è propriamente un

assenso dato a ciò che non si conosce (Ario Didimo, *apud* Stobeo, II, 111, 18-112, 8), oppure saldo e costituire in tal modo scienza.

Ebbene, come già Arcesilao aveva fatto a proposito alla zenoniana rappresentazione apprensibile, anche Carneade obietta che si danno rappresentazioni false e che, anzi, non vi è niente che distingua queste da quelle vere (Cic., *Luc.*, 87 ss.; Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, VII, 159 ss.); circostanza che egli accentuava

sottolineando come la rappresentazione sia un’attività mentale (Ario Didimo, *apud* Stobeo, II, 88, 1) e come, pur concedendo a Crisippo che la percezione è un’alterazione dei sensi provocata da un oggetto esterno, l’accertamento delle verità di una rappresentazione richiederebbe di confrontare l’alterazione con ciò che l’ha provocata, e questo è un compito impossibile, dal momento che il soggetto non può uscire dalla proprie

rappresentazioni (Sext. Emp., *Adv. Mat.*, VII, 403-408). Ancor di più: riprendendo l’argomento del sorite (quell’argomento, formulato per la prima volta dal megarico Eubulide di Mileto – IV sec. a.C. – secondo cui, se, togliendo via via un granello da un mucchio di sabbia questo, sia pur diventando sempre più piccolo, rimane però sempre un mucchio, si pone il problema se esso sarà ancora un mucchio quando sia rimasto un solo granello; e, se

non lo è più, in quale momento non è più un mucchio), faceva notare l'impossibilità di decidere sul piano logico che cosa distingue una rappresentazione apprensiva da una che non lo è.

Su questa base Carneade, riprendendo i ragionamenti con i quali Socrate nel *Carmide* e nel *Gorgia* aveva mostrato la vuotezza di un sapere di tipo sofistico, valido in ogni campo, asseriva come altrettanto fosse vuota quella dialettica con la quale Crisippo e, in generale

gli Stoici, pretendevano di istituire una conoscenza universale (Cic., *Luc.*, 91-92). In realtà, quella dialettica era soltanto in grado di mettere in luce la congiunzione o la disgiunzione delle proposizioni, la correttezza formale o la paralogicità delle loro connessioni, ma tutto questo non aumenta il grado di conoscenza.

Il saggio e l'opinione

Nell'ambito dell'attenuazione

dello scetticismo radicale di Arcesilao per il quale, come s'è visto, il saggio non può avere opinioni, sembra iscriversi anche la tesi di Carneade che egli, invece, può averne. Arcesilao, si ricorderà, aveva sostenuto quella tesi, in accordo con Zenone, al fine di dedurre che, dunque, se il saggio non può avere opinioni e l'assenso può sfociare in un'opinione, per evitare di averne egli deve sospendere l'assenso.

Crisippo aveva ribattuto che

l'eliminazione dell'assenso e la corrispondente sospensione del giudizio hanno per effetto l'impossibilità di compiere azioni tendenti a un fine (Cic., *De fin.*, 17-18); di conseguenza, esse renderebbero impossibile distinguere il comportamento del saggio da quello dello sciocco e dell'animale (Cic., *Luc.*, 38). Non soltanto, in diretto riferimento critico alla tesi di Arcesilao che per agire non è necessario l'assenso, ma bastano la rappresentazione di qualcosa conforme a natura (

οἰκεῖον) e un impulso (ὁρμή) verso di esso, egli aveva altresì sostenuto che l'impulso non è possibile senza assenso (Plut., *De stoic*. *rep*., 1057 a ss.).

Carneade, al fine di liberare anche quest'ultima tesi di Arcesilao dalla obiezione di Crisippo e dunque, in ultima analisi, di ribadire la necessità della sospensione dell'assenso, rimosse la premessa muovendo dalla quale lo stesso Arcesilao, per giungere a questa conclusione, era incappato nella critica di Crisippo.

Ammise cioè che il saggio può avere opinioni. «Se il saggio concede una volta l'assenso», scrive Cicerone (*Luc.*, 78), riportando ciò che Metrodoro di Stratonicea attesta del maestro Carneade, «formulerà un'opinione; ma non può avere opinioni; quindi non concederà l'assenso. Questa è la conclusione di Arcesilao, che condivideva sia la premessa maggiore che quella minore, mentre Carneade a volte poneva come premessa minore che il saggio dà l'assenso, e

concludeva che anch'egli formulata opinioni».

Come si vede, l'intreccio dialettico è serratissimo: se Arcesilao, al fine di far valere che il saggio sospende l'assenso, condivideva con Zenone che egli non può avere opinioni, Carneade, per liberarsi dalla obiezione di Crisippo che l'assenso è necessario per dar conto anche di un comportamento la cui spiegazione prescinda dall'opinione e faccia leva soltanto sull'impulso e

sull’oggetto naturale di questo, negava che il saggio non possa avere opinioni.

Proprio un tale contesto dialettico nel quale si inserisce e ha spicco la tesi di Carneade sembra essere alla base del giudizio di Clitomaco di Cartagine – vissuto tra il 187/188 e il 110/109 a.C. e uditore di Carneade per circa vent’anni, prima di abbandonare l’Accademia in seguito a un dissenso con costui e fondare un propria scuola – che tale tesi non

corrispondeva a una reale convinzione di chi l’aveva asserita, ma svolgeva unicamente una funzione strumentale nel dibattito tra Carneade e Crisippo (Cic., *Luc.*, 78). Comunque sia, ciò che salta agli occhi ed è fattuale è che, qualunque sia stato l’intento per il quale Carneade l’abbia sostenuta, essa attenua in sé e per se stessa la radicalità del pensiero di Arcesilao.

Le rappresentazioni

persuasive

Lungo la linea di un'attenuazione da parte di Carneade dello scetticismo radicale di Arcesilao sono da collocarsi anche la distinzione da lui operata tra rappresentazioni vere e rappresentazioni persuasive e il credito concesso in sede gnoseologica, oltre che in sede etica, a queste seconde. Mentre, infatti, per Arcesilao nessuna rappresentazione è vera e nessuna cosa è apprensibile (

πάντα ἀκατάληπτα) perché tutte sono parimenti oscure (ἄδηλα), Carneade, anche per rispondere alla critica di Crisippo a questa tesi che vi sono cose in apprensibili momentaneamente e cose inapprensibili per natura (Sext. Emp., *Pyrr. Hyp*., II, 97), mantenne ferma la posizione di Arcesilao che nessuna rappresentazione può essere considerata vera, ma al tempo stesso ammise il darsi di rappresentazioni plausibili. Ecco pertanto l'introduzione di

questa figura del plausibile (πιθανόν) tra il vero e l’assolutamente oscuro.

Di che cosa si tratti è spiegato da Sesto Empirico (*Adv. Math.*, 166-175) nei termini seguenti: posto che la rappresentazione vede in causa (1) da un lato l’oggetto sensibile esterno, il «ciò da cui proviene», (2) dall’altro il soggetto che percepisce, il «ciò cui si presenta», (1) per quanto riguarda l’oggetto essa è (a) vera, «quando è in accordo con l’oggetto rappresentato», o (b)

falsa, «quando non lo è»; (2) invece per quanto riguarda il soggetto, (a) la rappresentazione che sotto il profilo oggettivo è vera «appare vera», e tale è quella che gli Accademici chiamano «riflettente», «persuasiva», «rappresentazione persuasiva», mentre (b) la rappresentazione che sotto il profilo oggettivo è falsa «appare falsa» e viene chiamata dagli Accademici «incongruente», «non persuasiva» e «inverosimile». Ora, (b) tutte le

rappresentazioni che appaiono false devono essere respinte; (a) invece delle rappresentazioni che appaiono vere (a/1) le une sono oscure, e tali sono quando la percezione è «confusa e indistinta a causa della piccolezza dell'oggetto o dell'estensione della distanza o della debolezza del senso della vista», (a/2) le altre invece, oltre a essere vere, posseggono «questa apparenza di verità con intensità».

Dunque, la rappresentazione

persuasiva è quella che appare vera con intensità, e tale è «il persuasivo (τὸ πιθανόν)»: ciò che appare al soggetto della rappresentazione intensamente vero.

Ebbene, alla rappresentazione apprensiva posta da Crisippo come criterio di verità, e a parziale modifica della tesi di Arcesilao che nessuna rappresentazione è vera, Carneade pose il criterio di verità nella rappresentazione persuasiva. Precisa, infatti, Sesto Empirico

a conclusione del passo in oggetto che per lo scolarca della terza Accademia, (a/1) la rappresentazione oscura non può fungere da criterio di verità, (a/2) invece la «rappresentazione che appare vera e appare tale vividamente è il criterio di verità secondo la scuola di Carneade».

Ancora Sesto Empirico (*Adv. Math.*, VII, 176-189) dà notizia che Carneade ammetteva diversi gradi di persuasività, specificati non soltanto secondo il metro del livello

favorevole delle condizioni esterne, ma anche – e soprattutto – secondo il parametro logico della coerenza della singola rappresentazione con altre rappresentazioni, stante che «nessuna rappresentazione si presenta in forma semplice, ma, come gli anelli di una catena, una è legata a un’altra». Ecco pertanto che un primo grado di rappresentazione persuasiva è costituito dalla rappresentazione che, oltre a

essere persuasiva, non è contraddetta da altre rappresentazioni persuasive; un secondo e più profondo grado è poi dato dalla rappresentazione persuasiva non contraddetta che in più è anche provata, provoca cioè un giudizio e riceve un giudizio di approvazione. Tale la rappresentazione persuasiva non contraddetta che riceve un siffatto giudizio esaminando il senso della vista del soggetto e trovando che esso non è disturbato ed è sano e, quanto

all’oggetto, accertando che esso non è troppo piccolo, che ha una buona esposizione alla luce così da essere ben visibile, che è posto a breve distanza ed è esposto per un tempo non breve. Ebbene, conclude Sesto Empirico, «nei casi più semplici è sufficiente come criterio la rappresentazione persuasiva, nelle questioni più importanti quella non contraddetta e nei casi che hanno a che fare con la felicità la rappresentazione provata» (*Ivi*).

Assenso e approvazione

Alla distinzione tra rappresentazioni vere e rappresentazioni persuasive si lega, in rapporto di corrispondenza nell'opposi e nel superare, quella tra assenso e approvazione. In effetti, come la rappresentazione persuasiva si oppone alla rappresentazione vera e al tempo stesso permette di oltrepassare l'impossibilità del suo darsi, così l'approvazione interviene là dove l'assenso è impossibile e al tempo stesso si

oppone a esso nella misura in cui questo è impossibile e non può mai essere dato, quella invece viene concessa.

La distinzione/opposizione tra assenso e approvazione è ben chiarita da Cicerone che la presenta nei termini seguenti: l'assentire consiste nel riconoscere la verità di una rappresentazione, il che è impossibile e per questo il saggio sospende l'assenso; e poiché il saggio non afferma e non nega, l'assentire corrisponde esattamente

all’affermare e al negare. Invece l’approvare consiste nel manifestare il proprio giudizio positivo su qualcosa senza peraltro affermare o negare che è o non è qualcosa, insomma una sorta di rispondere sì o no alla rappresentazione che si presenta, ma senza impegnarsi in ordine alla sua verità o falsità. E poiché per Carneade il saggio, se non afferma né nega ha però opinioni, ecco che l’approvare si colloca in un certo qual modo sulla

medesima linea dell’opinare. Ancora, poiché il saggio, pur dichiarando impossibili le rappresentazioni apprensive si attiene pur tuttavia alle rappresentazioni persuasive e alle une e alle altre convengono, rispettivamente, quella stessa dichiarazione della verità e quello stesso esimersi dalla dichiarazione di verità della rappresentazione che distinguono strutturalmente la concessione dell’assenso dall’approvazione, ecco che quest’ultima si colloca

parimenti sulla medesima linea della rappresentazione persuasiva. Sono infatti questi i nessi sui quali si struttura la presentazione di Cicerone là dove fa presente che

> La proposizione «il saggio sospende l'assenso» si usa in due modi: uno quando si vuol dire che egli non concede l'assenso ad alcuna rappresentazione, l'altro quando si indica che egli si astiene dal rispondere in modo da comunicare la propria approvazione o disapprovazione a qualcosa, con la conseguenza che egli non fa affermazioni né negazioni. Così adotta il primo e quindi non assente mai, ma trattiene il secondo, con il risultato che, seguendo ciò che lo persuade, può rispondere sì o no (Cic., Luc., 104).

Le corrispondenze sopra segnalate qui per un verso sono palesi, per un altro tracciano per così dire l'intelaiatura della spiegazione di Cicerone rendendo comprensibile, in particolare, che cosa significhi «rispondere in modo da <non> comunicare la propria approvazione o disapprovazione» e «rispondere sì o no». La differenza tra i due atti è chiara ove li si inquadri nella corrispondenza con il dare o il negare l'assenso, il

primo, e il persuadere, il secondo. «Rispondere» a una rappresentazione senza «comunicare la propria approvazione o disapprovazione» è dire di sì o di no alla *verità* della rappresentazione stessa: ecco perché è chiamato in causa l’assenso. Per converso, il sì e il no che intervengono nella risposta dell’approvare non riguardano la verità o la falsità della rappresentazione, bensì la sua *persuasività*. Si tratta di un sì e di un no dati a oggetti

diversi, o – meglio – al medesimo oggetto: la rappresentazione, ma considerata sotto due profili diversi. Alla differenza di tali profili corrisponde esattamente quella tra assentire e approvare.

La critica del destino, della provvidenza e dell’idea stoica di Dio

La critica di Carneade alla dottrina stoica del destino ha

come suo obiettivo di fondo quello di mettere in luce l'inefficacia teorica dei pur acuti e abili tentativi di Crisippo di mostrare come essa non annulli la responsabilità del sapiente e, in senso ancor più lato, la libertà del soggetto umano, rintuzzando così, a sua volta, un'obiezione che non soltanto gli avversari della filosofia del Portico sollevavano, ma gli stessi filosofi di questa scuola avvertivano come gravemente incombente; ma si attaglia

strategicamente intorno al tema della validità che gli Stoici riconoscevano alle predizioni divinatorie: si tratta di un aspetto o – più propriamente – di un’appendice della dottrina del destino, che tuttavia offriva in modo particolarmente adatto il fianco alla critica.

Il punto nodale, vuoi della dottrina che della critica di Carneade, concerne il nesso che vincola l’evento predetto, ossia l’evento futuro, al darsi di segni veri, ossia di eventi

passati che effettivamente si verifichino, come, per esempio, nella previsione «se qualcuno è nato al sorgere di Sirio, non morirà in mare», ove sia vero che il soggetto è nato sotto il segno di Sirio. Lo scontro dialettico tra Carneade e Crisippo verte esattamente sul tipo di legame che interviene in questi casi. Giacché è chiaro che da un lato Crisippo aveva tutto l'interesse a sganciare l'avverarsi dell'evento predetto da ogni rapporto di necessità rispetto al segno dal quale

viene predetto, perché ammetterlo avrebbe significato in ultima analisi ricevere un duro colpo alla tesi che la teoria del fato non intacca la responsabilità del soggetto umano. I suoi interventi erano perciò essenzialmente rivolti a riformulare di volta in volta la tesi della predicibilità del futuro secondo curvature concettuali che permettessero di sfuggire all'accusa di rendere necessario il futuro, con la predetta conseguenza relativa alla libertà e alla

responsabilità dell'agire. Per contro, le critiche di Carneade erano intese, a loro volta, proprio a mettere in luce l'ineludibilità del carattere necessario dell'evento predetto rispetto a qualunque modo in cui Crisippo avesse riformulato la dottrina.

Da Cicerone (*De fato*, 12-13) siamo informati che dapprima Carneade obiettò che «se qualcosa di vero viene detto sul futuro e si avvera, dovrai ammettere che è necessario». Faceva cioè valere, da

abilissimo logico quale era, che in un’implicazione condizionale, se l’antecedente è vero, il conseguente è necessario. Ora, la predizione si istituisce secondo un nesso condizionale; perciò, se il segno da cui muove è vero, l’evento predetto è necessario (nell’esempio sopra indicato, se è vero che il soggetto è nato sotto il segno di Sirio, è necessario che non morirà in mare). Il tipo di nesso che interviene nelle predizioni è dunque di necessità.

Indi, avendo alcuni Stoici opposto che la necessità del conseguente da un antecedente vero non vige per tutte le proposizioni condizionali, ma unicamente per quelle nelle quali l'antecedente afferma l'esistenza di qualcosa (sia cioè espresso da una proposizione esistenziale, del tipo *X esiste*), Carneade riformulò l'argomento in modo da dedurre, in luogo della necessità di qualcosa che era stato previsto come vero, l'impossibilità di qualcosa che

era stato previsto come falso (secondo un ragionamento che Cicerone, *De fato*, 14 così presenta: se è vero che «se qualcuno è nato al sorgere di Sirio non morirà in mare», sarà vero anche che «se Fabio è nato al sorgere di Sirio non morirà in mare». Quindi le proposizioni «Fabio è nato al sorgere di Sirio» e «Fabio morirà in mare» confliggono tra loro. Ma se si assume come certo che Fabio è nato al sorgere di Sirio, si assume come certo che esiste, per cui le

proposizioni «Fabio esiste» e «Fabio morirà in mare» configgono tra loro. E poiché la proposizione «Fabio esiste» è necessaria, la proposizione «morirà in mare» è impossibile).

La risposta di Crisippo fu altrettanto formidabile. Egli fece valere che le proposizioni condizionali (se… allora) nelle quali si esprimono le divinazioni si risolvono in realtà nella congiunzione tra due proposizioni, ossia tra quelli che nella proposizione

condizionale sono l’antecedente e il conseguente («se uno è nato al sorgere di Sirio non morirà in mare» si risolve in «uno è nato sotto il segno di Sirio e non morirà in mare»); in particolare, le proposizioni condizionali nelle quali si deduce l’impossibilità di qualcosa che era stato previsto come falso si risolvono in congiunzioni indefinite negative tra quelli che nelle proposizioni condizionali erano gli antecedenti e i conseguenti. Pertanto, il

verificarsi delle previsioni non attesta affatto la necessità degli eventi previsti (i conseguenti), ma semplicemente l’universalità della congiunzione tra essi e quelli dai quali sono previsti (i segni in funzione di antecedenti). Non attesta che gli eventi previsti sono necessari perché tra questi e quelli dai quali sono previsti non intercorre alcuna relazione di causalità, ma una semplice congiunzione, e il verificarsi della previsione attesta

semplicemente che essa si dà sempre (Cic., *De fato*, 15-16).

Le contro-obiezioni di Carneade non si fecero attendere. Egli oppose innanzitutto che i segni mediante cui la divinità indica il futuro agli uomini non hanno una regolarità tale da permettere una previsione; oppose inoltre che, se tutti gli eventi sono preordinati dal destino, la loro previsione si rivela inutile (Cic., *De divinat.*, II, 2-3). Era sostanzialmente la riproposizione del cosiddetto

«argomento degli ignavi», risalente con ogni probabilità a Diodoro Crono, per il quale «se è destino che uno superi la malattia, la supererà sia che faccia venire il medico, sia che non lo faccia venire» (Cic., *De fato*, 28-29). Ma soprattutto fece valere che altra è la necessità logica di una proposizione (per la quale vige il principio di bivalenza secondo cui tutte le proposizioni sono vere o false, anche quelle concernenti il futuro), altra la necessità

fattuale, ossia la necessità che si verifichino le deduzioni logiche, trasferendo il nesso di causalità dalle proposizioni agli eventi, altra ancora la necessità epistemica, ossia la possibilità di prevedere il futuro (Cic., *De fato*, 32-33).

Per ciò che riguarda la dottrina della provvidenza, le critiche di Carneade miravano a colpirla sia «dall'esterno» che «dell'interno»; intendo dire a mettere in evidenza l'esistenza di eventi che la contraddicono e che la rendono stridente con

se stessa, come si ricava in particolare dal terzo libro del *De natura deorum* di Cicerone. Ove, infatti, l'assunto di fondo di detta dottrina consisteva nell'affermare che tutto ciò che accade nel mondo è finalizzato al bene universale in quanto ne ha di mira la conservazione e che di fronte a esso la vicenda dei singoli scompare se letta nella prospettiva dell'intero, Carneade poteva opporre che guerre, sofferenze, pestilenze, carestie ed eventi esiziali di tal genere (a) sono

mali per i soggetti che debbono subirli; (b) che non sono affatto mali di piccola entità, né dal punto di vista qualitativo, dal momento che comportano sofferenza e distruzione, né dal punto di vista quantitativo, giacché non investono soltanto singoli individui, ma intere città e stirpi; (c) che, soprattutto, è contradditorio credere che il bene universale si realizzi attraverso il male individuale.

Sempre dal terzo libro del *De natura deorum* si evince che le

critiche di Carneade erano volte a colpire anche le prove che dagli Stoici, e in particolare Crisippo, portavano a dimostrazione dell'esistenza di Dio per poi sviluppare, muovendo dalla definizione della sua natura, un teologia razionale che sorreggesse la dottrina della provvidenza. Dette prove ruotavano sostanzialmente intorno all'esistenza nel mondo (a) di un ordine e di una finalità, dai quali doveva inferirsi l'esistenza di un

ordinatore, e (b) di differenti gradi di perfezione e di bene, con la conseguente necessità che si dia un ente provvisto della perfezione e della bontà al grado massimo, e tale è la divinità. (a) Contro la prima prova Carneade oppose l'esistenza del male quale realtà che contraddice l'ordine e la finalità. E al tentativo di Crisippo e degli Stoici in generale di recuperare il male nell'ordine della provvidenza, abbiamo già visto le critiche di Carneade a questa dottrina. (b)

Contro la prova dei gradi egli obiettò (b/1) l’impossibilità di stabilire quali enti sono migliori di altri, presentano cioè livelli di positività e di bene superiore a quelli di cui sono provvisti altri e, (b/2) quand’anche lo si potesse stabilire, affermarne il darsi di un essere cui compete il grado massimo non significa ancora provarne l’esistenza.

Oltre che alle prove dell’esistenza di una divinità unica e universale, Carneade rivolse critiche anche alla

stessa idea di una tale divinità quale era concepita dagli Stoici. Si tratta di critiche che ne svuotavano il contenuto dottrinale «dall'interno», mostrandone cioè l'intrinseca incongruenza. Così, muovendo dalla dottrina stoica secondo cui la divinità è un vivente, ossia un essere animato, egli poteva opporre che, di conseguenza, proverà sensazioni, e dunque anche dolore, e perciò sarà soggetta a corruzione. Inoltre, se, come pretendono gli Stoici, essa,

identificandosi con il fuoco, ha natura materiale, ne viene meno l’attributo dell’immortalità. In terzo luogo, non può competerle né l’infinità né la finitudine: non l’infinità, giacché in tal caso dovrebbe essere immobile e inanimata, né l’essere finita, giacché allora sarebbe parte di alcunché di infinito che, in quanto tale, le sarebbe superiore.

L’etica

In campo etico Carneade sottopose a esame sistematico non soltanto le dottrine di gran parte dei filosofi che si erano espressi intorno al bene supremo, ma anche le posizioni che in proposito si possono sostenere, analizzando le ragioni *pro* e contro delle opposte tesi, secondo quel metodo del *disserere in utramque partem* che costituiva il criterio-cardine del suo filosofare. Dico «sistematico» perché detto esame egli condusse attraverso una

classificazione di tali dottrine: si tratta di quella *divisio carneadia* di cui dà notizia Cicerone sia nel *Lucullo* che ne *I beni e i mali supremi*, fornendone tuttavia due versioni diverse, delle quali quella presentata nel primo scritto, se parrebbe più vicina all'originale in quanto derivata direttamente da Clitomaco, non nomina però Carneade e indica invece un'analoga *divisio* precedentemente elaborata da Crisippo (*Luc.*, 132), mentre in quella presente nel secondo

scritto il nome di Carneade compare espressamente, e questo ha indotto la maggior parte degli studiosi a credere che vada esente da contaminazioni con la classificazione di Crisippo e a ritenerla perciò più fededegna. Della classificazione crisippea, in ogni caso, è probabile che Carneade abbia tenuto conto quale termine di confronto dialettico, come suggerisce anche il fatto che uno degli obiettivi polemici della *divisio carneadia* era la tesi stoica

secondo cui la saggezza ha il proprio fine in se stessa e costituisce il supremo bene dell'uomo.

Secondo il resoconto de *I beni e i mali supremi* la classificazione trae origine dalla considerazione che l'esercizio di ogni arte è finalizzato ad altro dall'arte stessa (la medicina alla salute, la navigazione al pilotaggio della nave, e così via), che questo vige anche per la saggezza, la quale è finalizzata al bene supremo, che tutti i

filosofi concordano sul fatto che tale bene debba essere conforme alla natura dell'uomo, ma discordano su quale esso sia. Ecco pertanto che in una prima fase Carneade classifica le teorie etiche in

- teorie che fanno coincidere il sommo bene con il piacere;
- teorie per le quali il sommo bene consiste nell'assenza di dolore;
- teorie per le quali il

sommo bene consiste nel possesso delle condizioni di base che per natura presiedono all'attività del corpo e dell'anima.

Indi, sulla base della distinzione stoica tra teorie che fanno coincidere il fine della vita col conseguimento del bene supremo e teorie che invece lo fanno coincidere con l'attività volta a conseguirlo, indipendentemente dall'averlo raggiunto, interviene sulla classificazione precedente indicando sei posizioni per le

quali il sommo bene coincide con

- l'esercizio dell'attività volta a conseguire il piacere;
- l'esercizio dell'attività volta a conseguire l'assenza di dolore;
- l'esercizio dell'attività volta a conseguire il funzionamento naturale del corpo e dell'anima;
- il conseguimento del piacere;
- il conseguimento

dell’assenza di dolore;

- conseguimento delle condizioni che presiedono all’attività naturale di corpo e anima.

In questo schema si prospettano, oltre che posizioni effettivamente sostenute, anche posizioni possibili. Come gli studiosi hanno rilevato, tali sono le prime due; la quarta è la tesi edonistica storicamente sostenuta dai Cirenaici; la quinta allude alla tesi di

Ieronimo di Rodi, un peripatetico vissuto nel III sec. a.C., la sesta corrisponde a una tesi sostenuta da Carneade stesso ma con intento dialettico; la terza propone la tesi stoica nella quale si conciliano due istanze: quella secondo cui il bene supremo, consistente nella felicità, si realizza nella virtù, intesa come esercizio della ragione in conformità col *logos* universale e quella per la quale, al fine di far fronte alle esigenze della parte fisica della natura

umana, occorre scegliere cose che in realtà non sono beni, ma «indifferenti preferiti». Vengono esclusi dalla classificazione sia Pirrone che gli Stoici Aristone di Chio ed Erillo, tutti e tre accomunati dall'aver fatto risiedere il sommo bene nella indifferenza rispetto al mondo esterno.

Di particolare interesse la polemica di Carneade contro la tesi stoica (asserita da Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso, allievi di Crisippo) secondo cui il bene supremo,

ossia il fine della vita, consiste nello «sceglie razionalmente le cose conformi a natura» e nel «fare qualsivoglia cosa per conseguirle» (Plut., *De comm. Not.*, 1071 a). Dallo stesso Plutarco e da Cicerone, in più scritti, (*Luc.*, *De fin.*, *Tusc.*), siamo informati che Carneade vi oppose che ciò corrisponde a porre come fine delle azioni il mezzo con cui perseguire il fine. In effetti, per Carneade il fine della vita deve essere differente dai mezzi idonei a conseguirlo. Ond'è che la

felicità non può coincidere con l'esercizio della ragione, essendo questo il mezzo in vista di essa.

* * *

Con lo scolarcato di Carneade e del suo allievo Clitomaco si chiude la fase scettica dell'Accademia, la quale prima con Filone di Larissa (quarta Accademia) ritornò a posizioni che nell'ottica dello scetticismo sono dogmatiche (perché attestano l'esistenza del vero e la sua distinzione dal falso,

anche se non esiste un criterio per raggiungerlo), poi con Antioco di Ascalona (quinta Accademia) assunse una coloritura eclettica, con forti venature stoiche. Per cui quegli esponenti dell'Accademia che ancora aderivano allo scetticismo se ne staccarono.

ENESIDEMO[12]

Il neopirronismo ed Enesidemo

Con Enesidemo ha inizio la terza fase dello scetticismo,

ossia il cosiddetto neopirronismo. In effetti, si tratta per molti aspetti di un ritorno alle istanze più proprie e più specifiche della riflessione pirroniana dopo che l'Accademia, a partire da Filone di Larissa, aveva perduto quella coloritura scettica che ne aveva caratterizzato il corso da Arcesilao fino a Carneade e all'allievo di costui Clitomaco. Anzi, lo stesso pensiero di Enesidemo viene presentato dalla storiografia filosofica

tradizionale come reazione all'Accademia, di cui Enesidemo era membro e dalla quale si allontanò non condividendone la svolta su posizioni dogmatiche, che considerava un esito auto-contradditorio, e convertendosi al pirronismo. Ma gli studi più recenti (così, per esempio, Chiesara) hanno respinto questa ricostruzione. Hanno invece ravvisato la causa dell'accostamento di Enesidemo al pensiero di Pirrone da un lato

nell'interesse suscitato in lui dalla lettura dei libri di Timone, dall'altro nell'influenza delle teorie dei medici empirici, le quali avrebbero svolto un importantissimo ruolo di mediazione rispetto al modo di Enesidemo d'intendere ed elaborare il pirronismo stesso, nella misura in cui, come nell'ottica pirroniana le cose non sono che il loro apparire e non già un residuo oscuro al di là delle apparenze sensibili, così per quei medici la malattia

è l’insieme dei suoi sintomi e non già, come per i medici speculativi, qualcosa di oscuro, al di là dei sintomi stessi. Anzi, il rapporto di Enesidemo con l’Accademia sarebbe addirittura posteriore al suo accostamento a Pirrone e dovuto fondamentalmente alla mediazione dell’amico Lucio Emilio Tuberone, ambasciatore in Asia tra il 61 e il 58 a.C. (Cic., *Epist.*, I, 1, 10) e appassionato di Filosofia (Cic., *Pro Lig.*, 21), cui Enesidemo dedico i suoi *Discorsi pirroniani*

(Fozio, 169 b 30-35). Comunque sia, certo è che Enesidemo e i Neopirroniani segnano una svolta notevole negli sviluppi dello scetticismo.

Prima però di puntualizzare in che termini Enesidemo riprende e interpreta tematiche pirroniane è opportuno porre l’accento sulla difficoltà di ricostruirne il pensiero. Essa nasce dalla profonda disparità delle notizie che in proposito possono ricavarsi dalle sue fonti, ravvisabili in Filone di Alessandria, in Aristocle di

Messene, in Sesto Empirico, in Diogene Laerzio e in Fozio, un erudito bizantino che fu patriarca di Costantinopoli nel IX sec. d.C. e che, per sua stessa affermazione, derivò direttamente dalla lettura dei *Discorsi pirroniani* di Enesidemio le notizie che fornisce su questo pensatore (*Basilici*, 169-179) e dal fatto che, probabilmente in conseguenza di tanta diversità, non esiste ancora un'edizione moderna delle testimonianze e dei frammenti delle sue opere. Tra le quali, oltre ai *Discorsi*

pirroniani, in otto libri, vanno ricordate le *Ipotiposi pirroniane*.

Antichi motivi pirroniani in una nuova interpretazione

La ripresa del pirronismo da parte di Enesidemo e al tempo stesso la specificità del modo in cui lo riprese sono indicati da Fozio nel precisare lo scopo dei *Discorsi pirroniani* in questi due fattori:

> mostrare che nulla di certo fonda l'apprensione, né per mezzo della sensazione né per mezzo del pensiero

e che

> chi segue Pirrone vive felice riguardo al resto, ed è il più sapiente, perché sa di non poter apprendere nulla con certezza; e anche riguardo a ciò che sa (ossia di non poter apprendere nulla con certezza), si distingue perché non si pronuncia in seno né affermativo né negativo (169 b 18 ss.).

Com'è agevole constatare, ripresa del pirronismo è, innanzitutto, che non si dà alcuna apprensione certa e, dunque, l'astenersi sia dall'affermare che dal negare, e cioè l'*afasia*. Il confronto con Carneade mette in evidenza la radicalità (per l'appunto,

pirroniana) di una tale posizione e il rifiuto da parte di Enesidemo di quella forma attenuata di scetticismo gnoseologico consistente, come abbiamo visto, nel verisimile e nella rappresentazione persuasiva (τὸ πιθανόν). Pirroniana è altresì l’istanza secondo la quale sospendendo il giudizio si raggiunge la saggezza e, con questa, il vivere felice.

Modalità proprie di accogliere e interpretare da parte di Enesidemo lo

scetticismo pirroniano, ossia curvature dottrinali specifiche dello scetticismo del nostro filosofo si riscontrano, con altrettanta chiarezza e perentorietà, innanzitutto nel denegare credibilità anche al pensiero, oltre che ai sensi, nella conoscenza delle cose. La sfiducia di Pirrone, come si ricorderà, era dichiaratamente nei confronti della conoscenza sensibile e dell'opinione, sulla base della cui mutevolezza e instabilità egli argomentava la natura indifferenziata

(*adiaforia*) delle cose. Enesidemo chiama in causa anche il pensiero oltre che le sensazioni nell’incapacità di fondare la certezza delle apprensioni. Il fatto si è che, assai probabilmente, la sua concezione del pensiero era fortemente influenzata dalla fisiologia della sensazione elaborata dai medici empirici. In base a essa egli sostanzialmente avvicinava il pensiero alla sensazione, nel senso che, senza negarne la differenza, riconosceva però la

strutturale dipendenza del pensiero stesso dai dati sensoriali. Ecco dunque la ripresa di un'istanza basilare della teoria pirroniana, ma scandita in una modalità dottrinale che non ha riscontro in Pirrone. In secondo luogo, la consapevolezza da parte di Enesidemo dell'autocontraddizione in cui la teoria pirroniana poteva incorrere dichiarando l'impossibilità di apprendere qualcosa con certezza e al tempo stesso il suo

superamento, meglio la sua risoluzione mercé la teorizzazione che in tale dichiarata impossibilità era da comprendersi la dichiarazione stessa. In questo la dimensione scettica assumeva la forma di un atteggiamento più che di una vera e propria dottrina, tanto che si è potuto dire che con uno scetticismo siffatto, «dopo aver confutato i dogmatici il Pirroniano esce dalla filosofia» (Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, p. 114). Ecco pertanto che in linea con

una siffatta interpretazione dello scetticismo di Enesidemo come atteggiamento del sapiente, Aristocle presenta le «esposizioni introduttive» del nostro filosofo come «scritte per farci star meglio», essendo questa «la ragione per cui pensano che sia necessario controbattere a tutti in modo che la smettiamo di dire stupidaggini» (*ap*. Eus., *Praep*. *Evan*., XIV, 16). In effetti, secondo una felice immagine usata da Sesto Empirico per illustrare un tale

atteggiamento, riferibile anche a Enesidemo, lo scetticismo è una sorta di purgante, assunto per curare le malattie del dogmatismo, il quale assieme alle cause di queste malattie espelle anche se stesso (Sext. Emp., *Pyrr*. *Hyp*., I, 14; cfr. anche Aristocle, *ap*. Eus., *Praep*. *Evan*., XIV, 22). Per altro verso, con una puntualizzazione di carattere marcatamente più dottrinaria del superamento dell'autocontraddizione scettica, teorizzato da Enesidemo, sempre Fozio (169

b 23 s.) fa presente che la causa di tale possibile autocontraddizione è da scorgersi nei limiti del linguaggio: «il Pirroniano non afferma niente in modo definitivo», proferendo così egli stesso un'affermazione definitiva, «perché non c'è altro modo» di dire.

Conseguenza diretta di una tale curvatura impressa al pirronismo è l'abbandono in Enesidemo di qualsiasi residuo di natura ontologica dello scetticismo che ancora in

prospettiva poteva trovarsi nella formulazione di esso in chiave pirroniana. Pirrone, come abbiamo visto, non aveva dato un'impronta fenomenista alla tesi che la natura delle cose è inconoscibile. Al contrario, aveva per così dire dissolto la natura delle cose nelle loro apparenze sensibili, in questo caratterizzandosi la specificità del suo scetticismo; ma proprio in questo, al fondo di esso si adombra pur sempre la possibilità che gli vada

riconosciuta una valenza in qualche modo ontologica, che fosse cioè, in ultima analisi, una tesi, se non in se stessa almeno in prospettiva, sulla realtà delle cose, fatta sì coincidere con la loro dispersione nella polivalenza fenomenica, ma pur sempre asserente sulla realtà. Un adombramento la cui possibile consistenza si consolida ove si ponga mente al fatto che una tale concezione scettica Pirrone fondava badando dialetticamente alla difesa

aristotelica del principio di non-contraddizione e alle assurdità, assieme gnoseologiche e ontologiche, conseguenti alla sua negazione. Ebbene, proprio quest'ombra di possibile venatura gnoseologica e ontologica attribuibile alla tesi della inconoscibilità della natura delle cose viene completamente cancellata in Enesidemo, in perfetta linea, per l'appunto, con il superamento da lui posto in essere della possibile accusa di

auto-contraddittorietà della posizione scettica. In effetti, come già Pirrone anche Enesidemo rifiutava di leggere l'inconoscibilità delle cose in chiave fenomenistica. «Ci opponiamo», riferisce di lui Diogene Laerzio (IX, 105), «all'esistenza di cose oscure dietro i fenomeni». Ma al tempo stesso egli sottrae la dichiarazione di una tale inconoscibilità a ogni possibile venatura di carattere ontologico, ponendola invece come puro responso dell'analisi

della rappresentazione. Alle cose si potrebbe attribuire una natura se le loro rappresentazioni facessero apparire proprietà sensibili costanti in certe condizioni. Ma poiché questo non avviene e le rappresentazioni sono sempre fluttuanti e mutevoli, ecco che con ciò stesso viene meno la possibilità di parlare di una natura di esse. Insomma, la loro natura non è qualcosa di oscuro al di là delle apparenze (rifiuto della posizione fenomenistica), così come la

malattia non è qualcosa di oscuro dietro i suoi sintomi, ma come questa coincide con tali sintomi, così la natura delle cose coincide con le rappresentazioni che di esse si danno. E poiché tali rappresentazioni, lungi dal manifestare una invarianza e una stabilità di qualità sensibili, manifestano, al contrario, una fluttuazione e un'assoluta instabilità, ecco che la loro stessa natura svanisce, senza che per questo il diniego della sua esistenza si calibri di

una portata ontologica. Si tratta, semmai, di una portata epistemica, in linea con la valenza epistemica della medicina empirica nella definizione della malattia.

I tropi

Al fine di comprovare la non-veracità dei sensi e la conseguente necessità di sospendere il giudizio, Enesidemo elaborò una serie di *tropi*, ossia di «modi» con cui rendere evidenti i limiti della

conoscenza umana. Si tratta di schemi di ragionamento nei quali confluisce gran parte dell’armamentario dialettico e argomentativo del precedente scetticismo intorno alla conoscenza sensibile. Sul loro numero e sul loro stesso ordine di successione le fonti danno indicazioni diverse. Sesto Empirico (*Pirr. hyp.*, I, 36-163), che li illustra con abbondanza di esempi, però non cita Enesidemo, ma li presenta come elaborazione collettiva della tradizione pirroniana

(*Pirr. hyp.*, I, 35), ne indica dieci; identico numero, ma ordine di successione parzialmente differente si trovano in Diogene Laerzio (IX, 78 ss.), che cita espressamente Enesidemo e le *Ipotiposi*; in numero di otto o di nove, e in un differente ordine, li presentano Filone e Aristocle, che cita sia Enesidemo che le *Ipotiposi*. Tutto ciò basta a testimoniare l'estrema incertezza che regna in proposito. Seguendo il modo tradizionale in cui i *tropi* sono

indicati dalla storiografia filosofica antica, incline per ampia parte a dare credito a Sesto Empirico e a Diogene Laerzio, e al tempo stesso lasciando del tutto aperta la questione, ci limitiamo a presentarli nelle seguenti linee di massima: (1) la differenza dei senzienti comporta che della medesima cosa si abbiano rappresentazioni diverse; (2) questo vale specialmente per gli uomini, tra i quali vigono notevoli differenze; (3) ciascun senso dà dell'oggetto

un’immagine connotata di differenti caratteri; (4) in condizioni diverse lo stesso individuo ha rappresentazioni diverse; (5) ha rappresentazioni diverse anche percependo l’oggetto da posizioni e luoghi diversi; (6) la percezione dell’oggetto è alterata dalla mescolanza con quella di altri oggetti; (7) i medesimi oggetti presi in quantità diverse danno rappresentazioni diverse; (8) la relatività di ogni cosa impone di sospendere il giudizio; (9) le

rappresentazioni variano a seconda della frequenza o della rarità con cui si presentano gli oggetti; (10) a seconda delle diverse consuetudini e di diversi usi la medesima cosa viene valutata differentemente.

La verità non esiste

Parallelamente Enesidemo negò valore alla conoscenza scientifica, sostenendo l’inesistenza della verità e l’inconsistenza della nozione di

causa. In effetti, entrambe le istanze colpiscono al cuore la scienza (ἐπιστήμη), la quale, com'è massimamente chiaro nella teoria aristotelica, che in questo senso può essere assunta a paradigma dell'idea greca di scienza, è per sua stessa natura sapere vero e, altrettanto costitutivamente, sapere causale.

Quanto alla dichiarata inesistenza del vero, Sesto Empirico (*Adv. Math.*, VIII, 40-48) e Diogene Laerzio (IX, 92-96) informano che Enesidemo

al fine di comprovare quest’istanza usava un’argomentazione così scandita: il vero, se esistesse, dovrebbe essere oggetto (1) o di conoscenza sensibile, (2) o di conoscenza intellegibile, ossia di pensiero, (3) o di entrambi i tipi di conoscenza. Ma siccome non è oggetto di nessuno di essi, non esiste. In effetti,

(1) non è oggetto di una conoscenza sensibile in quanto, ciò che è sensibile, è tale (a) o genericamente, come le qualità

di una specie, (b) o individualmente, come le qualità di un individuo di una determinata specie. Ma, il vero non è né generico né individuale. Enesidemo non sviluppa quest’assunto, ma, come, come ha osservato Dal Pra (*Scetticismo greco*, pp. 367 s.), è logico credere che egli sia stato indotto a negare che (a) fosse generico in base alla considerazione che, se si dessero qualità sensibili identiche per tutti gli individui di un certo genere o di una

certa specie, tutti gli uomini dovrebbero convenire sulle corrispondenti sensazioni; il che non è; (b) e che sia individuale sulla base della difficoltà di riconoscere con precisione quali determinazioni sensibili sono proprie di un individuo. Enesidemo aggiungeva poi una seconda prova per la quale il vero non può essere sensibile perché altrimenti sarebbe colto o con un senso proprio o con una sensazione comune, e nessuna di queste due circostanze è

proponibile.

(2) Parimenti il vero non è intelligibile perché, se lo fosse, se cioè fosse oggetto di pensiero, lo sarebbe (a) o per tutti gli uomini, (b) o per alcuni di essi. Ma nessuna delle due alternative è proponibile: (a) non la prima, perché altrimenti il vero dovrebbe essere riconosciuto come tale da tutti, il che non è; (b) e neppure la seconda, perché è discutibile che sia colto da uno piuttosto che da un altro.

(3) Dalle prime due

esclusioni segue che il vero non può neppure essere oggetto al tempo stesso di sensazione e pensiero. In particolare, se lo fosse, dovrebbe essere oggetto (a) o di ogni sensazione e di ogni pensiero, (b) oppure di alcune particolari sensazioni e alcuni particolari pensieri. (a) Ma la prima ipotesi è smentita dal fatto che vi sono sensazioni contrarie a sensazioni e pensieri contrai a pensieri; (b) e la seconda dalla difficoltà di indicare quali sensazioni e quali pensieri sono veri.

La critica della causa

La denegazione da parte di Enesidemo della validità della causa si manifesta essere stata radicale dal momento che l'attacco dello Scettico era inteso a mettere in luce sia (I) l'impossibilità di dedurre l'effetto dalla causa, (II) sia l'impossibilità di inferire la causa dagli effetti.

(I) Nel mostrare il primo assunto egli aveva principalmente di mira (1) la dottrina aristotelica e (2) quella stoica. Di quella

aristotelica la sua critica colpiva soprattutto (1/a) la teoria della causa formale, ossia l'idea che la sostanza, in quanto essenza, ha funzione di causa, e (1/b) della causa motrice, per l'aspetto per cui questa comporta un contatto tra il motore e il mosso.

(1/a) Alla dottrina della causalità della sostanza egli opponeva che un tale processo è in ultima analisi simile a quello del germe che sviluppa le sue capacità intrinseche. Ma in tal modo il causato è già

presente nella causa, e dunque non ha luogo nessuna produzione causale. Essa si attesta soltanto sul piano della scansione concettuale della nozione di causa, ma non anche sul piano della realtà, e il vizio che vi soggiace consiste per ampia parte in un passaggio indebito dall'uno all'altro.

(1/b) L'aristotelica causa motrice, in quanto comporta un contatto e ha perciò una valenza corporea, si avvicina, per Enesidemo, (2) alla

nozione stoica della causalità, secondo la quale la causa è alcunché di corporeo che produce un altro corpo. Ma – oppone Enesidemo – (a) né un corpo può produrre, ossia essere causa di un corpo, (b) né lo può un incorporeo. (a) Che non lo possa un corpo egli provava in base al ragionamento per cui esso è generato o ingenerato, come l'atomo, e dunque o visibile o invisibile. Ma in nessuna delle due alternative è possibile da parte del corpo causante la

produzione del corpo causato. Una tale produzione comporterebbe, infatti, (α) o che il corpo causante nell'agire mantenga la sua natura e permanga in se stesso, (β) o che si unisca a un altro corpo. (α) Nella prima ipotesi ciò che permane in se stesso non può produrre qualcosa che è altro da sé e, in particolare, non è possibile che ciò che, per il fatto di permanere in se stesso, è uno, diventi due; ché, se lo potesse, ciascuno dei due potrebbe a sua volta

sdoppiarsi, e così all'infinito. (β) Parimenti nella seconda ipotesi non si vede come sia possibile che l'unione di due corpi ne produca un terzo diverso da entrambi, ripresentandosi, se lo potesse, il medesimo assurdo di uno sdoppiamento all'infinito che si adombra nella prima ipotesi.

(b) Né poi è strutturalmente possibile che un incorporeo produca alcunché, dal momento che la produzione causale implica contatto, e l'incorporeo non può essere in

contatto.

(II) Con l’impossibilità di inferire la causa dal causato Enesidemo aveva, invece, di mira principalmente la dottrina epicurea degli atomi, ossia la dottrina secondo cui il movimento è l’effetto dell’azione di caduta di atomi invisibili nel vuoto. L’assurdità che Enesidemo intendeva mettere in chiaro riguardava direttamente, per l’appunto, la possibilità di inferire dal movimento dei corpi composti l’azione causale degli atomi.

Tale assurdità egli mostrava in otto *tropi*, ossia in otto modi di mettere in luce l'impossibilità e, in generale, l'irragionevolezza di una tale inferenza. Di essi dà notizia Sesto Empirico (*Pyrr. hyp*., I, 180-186) nei termini seguenti: (1) la causa, gravitando nell'ambito delle cose che non cadono sotto i sensi, non può essere palesata dalle cose che cadono sotto i sensi; (2) la causa cercata viene spiegata in una sola maniera, pur potendo spiegarla in molte maniere; (3)

è assurdo ricavare dall’ordine, ossia dal modo con cui si muovono i corpi composti, il disordine, ossia il modo con cui si muovono gli atomi; (4) dalla percezione di come accadono le cose sensibili è assurdo credere di percepire come accadono quelle non sensibili, potendo queste comportarsi in modo diverso; (5) è assurdo spiegare le cause sulla base di certe ipotesi appositamente formulate da chi pretende inferirle; (6) è altrettanto assurdo tenere conto solo di ciò

che si spiega con dette ipotesi e non anche di ciò che con esse non si spiega; (7) come cause si indicano ipotesi che configgono non soltanto con i fenomeni, ma anche con altre ipotesi formulate da quelli stessi che le adducono; (8) sulla base di ciò che spesso è incerto nel suo apparire in un determinato modo si inferiscono cause altrettanto incerte.

L'etica

Nella riflessione di Enesidemo in campo etico è possibile distinguere due momenti: uno che rappresenta una sorta di *pars destruens* ed è costituito dalla negazione non soltanto del sommo bene, ma anche della possibilità di definire che cosa è bene e che cosa è male, e un secondo che ha invece un valore propositivo o comunque indicativo, e in questo senso rappresenta una sorta di *pars costruens* pur nel quadro di una riflessione che non si discosta mai dal manifestare la sua

caratura scettica; si tratta dell'istituzione del *phainomenon* quale criterio cui attenersi nell'agire.

La negazione che esista qualcosa che possa definirsi come bene o come male s'inscrive nella critica che anche in materia di etica Enesidemo rivolse ai dogmatici. Fozio (170 b 22) informa che nel libro sesto, settimo e ottavo dei *Discorsi pirroniani* egli svolgeva serrate analisi su questo terreno. In particolare, nel sesto libro,

dedicato alla trattazione dei beni e dei mali, egli «sottopone agli stessi cavilli, per quanto è possibile [...] le cose da scegliere e quelle da fuggire, quelle preferibili e quelle meno preferibili, escludendo anche queste dalla nostra apprensione e conoscenza». Come si vede, l'obiettivo della critica era primariamente l'etica stoica in quella specifica dottrina che sono gli indifferenti preferibili e da respingersi, e la critica era di carattere gnoseologico: non

intendeva, cioè, negare che quelli che gli Stoici indicavano come indifferenti preferiti non erano tali né che non erano da respingersi quelli che essi indicavano come indifferenti di questo genere, ma mirava a negare la possibilità di conoscere sia le une che le altre determinazioni morali. Comunque in questo libro, stando alla testimonianza di Fozio, non era ancora in causa né il sommo bene né quelli che per gli Stoici erano da considerarsi beni in senso

proprio. Questi costituivano invece il bersaglio della critica svolta nel settimo libro, dove la disamina «è diretta contro le virtù», a proposito delle quali Enesidemo affermava che «coloro che filosofeggiano su di esse hanno dato forma alle loro opinioni credendo di averne acquisito la pratica e la teoria». Virtù e vizi per gli Stoici erano, rispettivamente, beni e mali, per cui è chiaro che Enesidemo in questo libro, dopo aver sottoposto a critica la dottrina dei preferiti,

criticava la dottrina dei beni e dei mali. Quella stoica, pare di poter inferire dall'ordine stesso della trattazione, se vi si deve riconoscere un carattere «in crescendo», ma, probabilmente, non soltanto questa, bensì ogni dottrina precedentemente elaborata intorno alla virtù come specificazione del bene morale. Ed è ragionevole supporre che la critica di Enesidemo fosse parimenti volta a negare la possibilità di conoscere che cosa sia virtù e che cosa sia

vizio, ossia che cosa sia bene e che cosa sia male. Nell’ordine crescente di una siffatta trattazione dall’andamento a *climax*, «nell’ottavo, ultimo libro» Enesidemo «attacca il concetto di fine [della vita], e non ammette né la felicità, né la saggezza, né alcun altro fine sul quale qualsiasi corrente filosofica possa fare ipotesi, ma afferma semplicemente che non esiste un fine celebrato da tutti». Qui la critica, riguardando il fine, ossia il sommo bene, si estende dai

confini della sola dottrina stoica per allargarsi fino ad abbracciare qualunque teoria filosofica sul fine ultimo, ossia sul bene supremo. Le determinazioni in cui esso veniva individuato, e che rappresentano altrettanti bersagli della critica di Enesidemo, rivelano che si tratta della dottrina aristotelica (il bene supremo, cioè fine ultimo, è la felicità) e di quella stoica (tale bene e tale fine risiedono nella saggezza), ma il riferimento a

ogni «altro fine sul quale qualsiasi corrente filosofica possa fare ipotesi» lascia ragionevolmente intendere che Enesidemo attaccasse anche l’identificazione del bene supremo col piacere e, in particolare, l’identificazione di esso con quel piacere catastematico, ossia, sostanzialmente, con l’assenza di dolore, che costituisce il *proprium* dell’etica epicurea. Per Enesidemo un fine ultimo, ossia un bene supremo, non esiste. La ragione di tale

negazione è ancora, in ultima analisi, gnoseologica: se esistesse, dovrebbe essere riconosciuto e celebrato da tutti; ma il fatto stesso che alcuni lo identificano in una certa cosa, altri in un'altra è sintomatico del fatto che così non è. In linea con ciò, Sesto Empirico attesta per Enesidemo, che cita espressamente, «tutti gli uomini […] stimando bene ciò che li attira, quando si tratta di dire quale esso sia e di esprimerne l'idea, professano

giudizi contrastanti tra loro» (*Adv. math.*, XI, 42).

Su questa base si comprende perché anche Enesidemo, come Timone, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (IX, 107) abbia potuto porre «come fine la sospensione dell’assenso, cui come ombra segue l’imperturbabilità». Posizione che, per un verso, nel far valere l’opportunità di sospendere l’assenso (anche) in sede etica appare ben congruente con quella per la

quale il bene morale non esiste, per cui non lo si può né definire né identificare con questa o quella cosa, ma occorre astenersi dall'esprimersi in merito a esso; per altro verso, ove la si voglia considerare in contrasto con la dichiarata impossibilità di definire il bene, mentre in essa è identificato nella sospensione dell'assenso, se ne deve cogliere l'aspetto dialettico, come ha ben colto Dal Pra (*Scetticismo greco*, p. 391) nel mettere in luce la

possibilità di pensare che tale sospensione Enesidemo abbia sostenuto polemicamente nei confronti degli Stoici e dei dogmatici, replicando loro che, ove mai si volesse sostenere l'esistenza del sommo bene, lo si deve identificare nella sospensione dell'assenso.

Ma è soprattutto importante rilevare come alla sospensione del giudizio (dell'assenso, ove il riferimento sia agli Stoici) Enesidemo abbia fatto seguire l'*atarassia*. L'istanza è pienamente congruente con

quanto Sesto Empirico dice nel libro XI degli *Adversus mathematicos* dove, pur senza citare espressamente Enesidemo, fa presente come alla definizione del bene e del male consegua turbamento (ταραχή), consistente nella preoccupazione di non riuscire a ottenere il primo ed evitare il secondo (*Adv. math.*, XI, 112-113), e nel turbamento risieda l'infelicità, mentre evitando di credere che esistano bene e male e siano definibili, si entra nella dimensione dell'*atarassia*

e, con essa, della felicità. «Chi sospende il giudizio sulle cose è più felice», scrive espressamente (*Adv. math.*, XI, 160).

All'*afasia* Pirrone aveva connesso in sede etica l'*atarassia* e l'*apatia*. Enesidemo nella sospensione del giudizio scorge risiedere l'*atarassia*, mentre non sembra che abbia parlato anche di *apatia*. Pare invece che abbia affermato – stando a quanto riferisce Aristocle (*ap*. Eusebio, *Praep. Ev.*, XIV, 18, 4) – che l'*atarassia*

è fonte di piacere (ἡδονή), attenuando il rigore dell’etica pirroniana e aprendola invece a una dimensione in cui l’indifferenza al *pathos* non è più riconosciuta come un ideale da perseguirsi. Il «piacere» dell’*atarassia* gravita, per l’appunto, in questa dimensione.

Ma, come si diceva, l’etica di Enesidemo presenta anche un momento positivo o comunque propositivo. In effetti, una volta respinta l’idea che lo scettico possa fare del bene e

del male i parametri dell’agire, perché ne disconosce l’esistenza e la definibilità, resta il problema di quale criterio egli seguirà nel suo agire. Enesidemo sosteneva che il criterio è il fenomeno (φαινόμενον), ossia l’evidenza sensibile. «Il filosofo aporetico», testimonia Sesto Empirico (*Adv. math.*, VII, 30), con chiaro riferimento a Enesidemo, «se non vuole essere del tutto inerte e staccato dalle cose della vita deve avere un criterio in base a

cui operare scelte e rifiuti. E questo è il fenomeno». Che cosa voleva dire scegliere il fenomeno come criterio della vita pratica illustra eloquentemente Aristocle osservando che «vivere secondo il fenomeno» significa vivere in conformità con le affezioni inevitabili quali la fame e la sete, l'amore, l'odio, l'amicizia; inoltre, vivere conformemente alle leggi, alle tradizioni e ai costumi patri; ancora, conformemente all'insegnamento delle arti e

delle tecniche (*ap.*, Esusebio, *Praep. Ev.*, XIV, 18, 18-22). Fozio (175 b 13) spiega che si tratta di vivere prescindendo da qualsivoglia teoria in ordine alla natura delle cose, ossia vivere «in modo non filosofico», come dice Sesto Empirico (*Adv math.*, XI, 165).

A tutta prima parrebbe, questa dell'affidarsi al *phainomenon*, un'istanza sulla linea di quanto aveva detto Pirrone e non distante dall'osservazione di Timone di «non essere mai uscito dalla

consuetudine» ed essersi, invece, sempre attenuto all’apparenza (cfr. *supra*, p. 350). Così, del resto, intendono sia Sesto Empirico (*Adv. math.*, VII, 30) che Diogene Laerzio (IX, 106), e in senso lato si deve convenire col rilievo. Ma a una considerazione più analitica si scorge che, facendo riferimento al *phainomenon*, Enesidemo dischiude una nuova e più vasta prospettiva nella quale non è più in causa il solo modo di fare comune, codificato, quanto al passato,

da una tradizione di costumi e, quanto al presente, dalle leggi. Nel *phainomenon*, com'è chiaro dalla illustrazione testé letta di Fazio, entra certamente in gioco *anche* questa dimensione, ma al tempo stesso l'ambito tematico della riflessione si allarga fino a far rientrare nella apparenza comune, ossia in ciò che è degno di essere seguito nella prassi ordinaria, anche le affezioni e i sentimenti che tutti provano. Anche in questo è da scorgere un'attenuazione dell'originario

scetticismo in sede etica. E anche in questo è da riscontrare l'influenza della medicina empirica, nella misura in cui, come l'«oggetto», nel caso in specie la malattia, è l'insieme dei sintomi e non già alcuni sintomi soltanto, così il criterio è il *phainomenon* in tutta la sua ampiezza, e non già per una parte soltanto di essa.

SESTO EMPIRICO[13]

Lo scetticismo nella

presentazione di Sesto Empirico

L’ultima espressione dello scetticismo si ha con Sesto Empirico, un medico che, per l’indirizzo per l’appunto «empirico» da lui seguito nella sua arte e per la conseguente critica della pretesa di risalire col ragionamento alle cause dei fenomeni nosologici, propria dell’indirizzo dottrinario della medicina, estese il criterio di limitarsi all’osservazione dei fenomeni a ogni ambito del conoscere,

avvicinandosi così all’atteggiamento di Pirrone e alla necessità da costui asserita di arrestarsi alle apparenze, cioè ai fenomeni. Tuttavia il fenomenismo di Sesto Empirico non ha il carattere assoluto di quello pirroniano, non dissolve cioè la cosa nelle sue apparenze, ma si attesta sull’affermazione che non è possibile oltrepassare il piano soggettivo della rappresentazione e raggiungere la cosa con una rappresentazione «vera» di

essa, ossia adeguata a ciò che è.

Nel primo libro degli *Schizzi pirroniani*, dedicato alla presentazione dello scetticismo, Sesto si sofferma sul criterio dello scettico; precisa che esso consiste nel prestare fede ai fenomeni e, chiarito che «fenomeno» ha due significati, uno teoretico, per il quale il criterio è «quello che fa fede dell'esistenza o inesistenza di una cosa» e uno etico, per il quale criterio è «quello che riguarda la condotta», a

illustrazione del primo significato afferma che nell’assumere il fenomeno come criterio lo scettico assume come criterio la rappresentazione sensibile, giacché questa, «poggiando sulla persuasione e sull’affezione involontaria, non può essere oggetto d’investigazione. Perciò nessuno, forse, contesterà che l’oggetto appaia così e così, ma si farà questione su questo, se sia tale quale appare» (I, 11, 22). Si tratta, per l’appunto,

della questione della «verità» della rappresentazione.

Una questione alla quale lo scettico risponde che la verità non è raggiungibile e per questo sospende il giudizio. Dalla presentazione di Sesto risulta che l'inesistenza della verità è, per un verso, la conseguenza diretta del criterio, ossia, come abbiamo letto, dell'attenersi al fenomeno, inteso come «dato del senso» (*Pyrr. hyp.*, I, 4, 9): il fenomeno, infatti, mostra che la cosa appare sempre in modi

diversi. Una tale diversità dell’apparire è dovuta a fondamentali differenze che Sesto, percorrendo i modi per i quali gli Scettici sospendono il giudizio, indica in queste dieci: (1) la varietà che si nota negli animali; (2) le differenze che si riscontrano negli uomini; (3) le diverse costituzioni dei sensi; (4) le circostanze; (5) le posizioni, gli intervalli e i luoghi; (6) le mescolanze; (7) le quantità e le composizioni degli oggetti; (8) la relazione; (9) il verificarsi continuamente

o di rado; (10) le istituzioni, costumanze, credenze favolose e opinioni dogmatiche (*Pyrr. hyp.*, I, 12, 36-37).

Per altro verso l'inesistenza della verità è il risultato del fatto che le dottrine che in merito a un determinato oggetto sono state professate come vere, al vaglio di una critica serrata si manifestano inconsistenti o, più esattamente, di pari valore; e poiché si tratta di dottrine opposte, la parità di valore si traduce nella necessità di non

seguirne nessuna. Così, alla diversità delle opinioni e delle costruzioni teoriche (modo decimo) si aggiunge l'inconsistenza di ciascuna opinione e di ciascuna costruzione teorica. E compito dello scettico è, per l'appunto, procedere a effettuarne la critica, ossia di far vedere che non regge e che ha identico valore della sua contraria perché entrambe configgono con il fenomeno. «Lo scetticismo esplica il suo valore» scrive Sesto «nel

contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito all’ugual forza dei fatti e delle ragioni contrapposte, arriviamo, anzitutto, alla sospensione del giudizio» (*Pyrr. hyp.*, I, 4, 8), e subito appresso chiarisce che «per ragioni contrapposte non intendiamo, assolutamente, l’affermazione e la negazione, sì bene, semplicemente, ragioni che si combattono tra loro» (*Ivi*, 10). E ancora: «principio fondamentale dello

scetticismo è: a ogni ragione si oppone una ragione di ugual valore» (*Pyrr. hyp.*, I, 6, 12).

Le critiche dello scettico investono l’intero ventaglio della filosofia nella tripartizione che ne è data dalle filosofie ellenistiche e, innanzitutto, dallo stoicismo, che rappresenta il bersaglio principe di Sesto: la logica, la fisica e l’etica.

La critica alla logica dogmatica

Alla critica della logica dei dogmatici Sesto dedica il secondo libro degli *Schizzi pirroniani* nonché i libri primo e secondo del *Contro i dogmatici*. La materia dal punto di vista concettuale e dottrinario è sostanzialmente la medesima, fatta salva una maggiore ampiezza di argomentazioni reperibile nel secondo trattato. Per la maggiore essenzialità degli *Schizzi*, seguiremo l'analisi di Sesto in questo scritto.

Occorre subito dire che la

critica di Sesto colpisce innanzitutto e fondamentalmente la logica stoica. La divisione stessa della filosofia in logica, fisica ed etica, secondo il cui ordine di successione Sesto organizza l'analisi, benché sia comune anche all'epicureismo, è tuttavia menzionata da Sesto in riferimento agli Stoici (II, 2, 13). Parimenti, l'ordine delle critiche alla logica segue l'ordine dei capisaldi dottrinali in cui gli Stoici scandivano la logica stessa. La prima critica è

pertanto rivolta al criterio del vero e del falso. Premesso che il termine «criterio» viene usato o in un'accezione comune, per cui si indica ogni misura di comprensione, o in un'accezione particolare, per cui per criterio s'intende una misura tecnica di comprensione, come la squadra o il compasso, o in un'accezione particolarissima, per cui il criterio è la misura tecnica di comprensione di ciò che non è evidente, vale a dire ciò con cui si stabilisce la verità

di quello che non appare essere immediatamente tale, Sesto identifica il criterio in questa terza accezione con il criterio logico e precisa che esso da un lato è criterio «dal quale» è stabilita la verità, e tale è l'uomo, da un altro è criterio «per mezzo del quale» la si stabilisce, e tali sono il senso e l'intelletto, da un altro ancora è criterio «secondo il quale» la verità viene stabilita, e tale è l'impressione della rappresentazione (II, 3).

Ora, nessuno di essi

sottoposto a vaglio critico può garantire di essere criterio di verità. Non l'uomo, la cui nozione, se si considerano le definizioni che ne hanno espresso i dogmatici, appare oscura e incomprensibile, non soltanto per le notevoli differenze che esse presentano tra loro, ma anche per il fatto che alcune sono vaghe e generiche, mentre altre pongono l'accento su caratteri accidentali dell'uomo e non su caratteri attinenti alla sua natura psico-somatica. Tale,

per esempio, la definizione aristotelica secondo cui l'uomo è un animale razionale, mortale, capace d'intelligenza e di scienza. inoltre, ove si volesse far valere che l'uomo è criterio di verità perché da lui sono giudicate le cose, occorrerebbe chiedere a quale dei tipi umani si fa riferimento, giacché neppure in questo vi è accordo, ma alcuni intendono i vecchi, altri i giovani, alcuni i più intelligenti, altri i più laboriosi, altri ancora coloro che riscuotono il maggior

consenso (II, 4).

Criterio di verità non possono essere neppure i sensi e l’intelletto. Anche a prescindere dalla profonda differenza che, pure in merito a queste determinazioni, si riscontra nelle teorie dei dogmatici, vige che non si può giudicare né per mezzo dei soli sensi, i quali sono soltanto impressionati dagli oggetti e spesso s’ingannano, né per mezzo del solo intelletto, dal momento che, quand’anche si ammettesse la possibilità di

comprenderne la natura e di affermarne l'esistenza, resterebbe pur sempre da spiegare come può giudicare le cose esso che non sa dire neppure qual è la sua origine e quale la sua sede. Né, una volta concesso che sia in grado di giudicarle, è possibile dire con sicurezza in che modo secondo esso dovremmo effettuare un tale giudizio, tante sono le differenze dottrinali espresse in proposito. Né poi si può giudicare per mezzo di

entrambi, ossia dei sensi e dell’intelletto considerati assieme, giacché «i sensi non guideranno l’intelletto alla comprensione, ma, anzi, la ostacoleranno» (II, 6, 63).

Criterio non può neppure essere la rappresentazione, vuoi perché è impossibile comprendere che cosa essa sia, non corrispondendo né al soggetto né all’oggetto, vuoi perché le rappresentazioni sono in perenne contrasto tra loro, con la conseguenza che è impossibile, pena il cadere in

contraddizione, eleggerne alcune a criterio di verità di se stesse e delle altre (II, 7).

In ogni caso, osserva Sesto, anche se si ammettesse l’esistenza di un criterio di verità, esso risulterebbe inservibile in quanto non esiste la verità (II, 8, 80). Premesso, infatti, che vero e verità sono differenti sia per essenza, in quanto il primo, essendo un enunciato, è incorporeo, mentre la seconda è corpo, sia per costituzione, in quanto il vero «è qualcosa di semplice,

[…] mentre la verità consta della conoscenza di molti veri», sia infine per importanza, in quanto il vero non appartiene alla scienza, mentre la verità vi appartiene, tanto che la verità è soltanto del sapiente, mentre il vero è di tutti (*Ivi*), Sesto concentra l'indagine sulla distruzione del vero, giacché, tolto di mezzo questo, anche la verità risulta eliminata, essendo essa, per l'appunto, la somma di molti veri.

Ecco pertanto che i dogmatici che affermano

l’esistenza del vero si pongono in una situazione insostenibile giacché per sostenerla debbono effettuare una dimostrazione che sia vera, cadendo così in un diallele (II, 9, 85). Non soltanto, ma o sono vere soltanto le cose manifeste, o soltanto quelle non evidenti. Ma, nella prima ipotesi, saranno vere o tutte le cose manifeste o alcune soltanto. Nel primo caso «il discorso si ritorce, poiché per alcuni è manifesto che nulla è vero»; nel secondo, serve un criterio

per stabilire quali sono vere, e tale criterio a sua volta sarà o evidente o non evidente: nel secondo caso si deve concludere che si tratta di un criterio falso, giacché si è supposto che soltanto le cose manifeste sono vere; nel primo, poiché si indaga quali delle cose manifeste sono vere e quali sono false, «anche il criterio manifesto avrà, a sua volta, bisogno di un criterio manifesto», e così all'infinito (*Ivi*, 88-89). Nella seconda ipotesi (se cioè sono vere

soltanto le cose non evidenti), non si potrà dire che sono vere tutte le cose non evidenti giacché, per esempio, non si potrà dire se è vero che il numero delle stelle è pari o dispari. Si dovrà allora dire che sono vere soltanto alcune delle cose non evidenti, e servirà perciò un criterio per stabilire quali. E questo non potrà essere evidente, giacché sarebbe un criterio falso, stante che si è supposto che soltanto alcune cose non evidenti sono vere. Ma neppure potrà essere

esso stesso non evidente, giacché, se lo fosse, avrebbe a sua volta bisogno di un criterio non evidente, e così all'infinito (*Ivi*, 90).

Per questi motivi «si deve sospendere il giudizio sulla questione se qualche cosa esiste di vero». Ne discende l'invalidità della dialettica quale scienza delle cose false, delle cose vere e delle cose che non sono né false né vere, come pretendono gli Stoici (*Ivi*, 94).

Sesto si rivolge quindi alla

dottrina stoica dei segni. Richiamata la definizione del segno come quell’«enunciato che, precedendo in una connessione, è scopritore di ciò che consegue» (II, 10, 104) e fatta presente la distinzione tra segni rammemorativi (ossia quelli che, osservati assieme alla cosa quando è evidente, la indicano quando essa non lo è più; tale, per esempio, il fumo, segno del fuoco) e segni indicativi (ossia quelli che non osservati assieme alla cosa quando è evidente, tuttavia per

loro natura la indicano; tale, per esempio, i movimenti del corpo come segni dell’anima) (*Ivi*, 100-102), riferendosi a questi secondi Sesto obietta, innanzitutto, che «non è evidente che esista un enunciato» (II, 11, 106), indi che, strutturandosi il segno in una connessione di enunciati secondo un sillogismo ipotetico, il fatto stesso che il conseguente non esista assieme all’antecedente inficia la validità del segno (*Ivi*, 109). Inoltre, poiché il segno è un

relativo, nel relazionarlo alla cosa significata si cade nel diallele (*Ivi*, 110). Infine mostra che è impossibile determinare l'evidenza e la non evidenza del segno, con la conseguenza che, quando si formulano sillogismi ipotetici al fine di provare l'esistenza del segno, si opera un regresso all'infinito e si incorre in aporie che inficiano la possibilità del segno di essere scopritore del significato (*Ivi*, 112 ss.).

Un segno particolare è la

dimostrazione, che Sesto, richiamando la definizione dei dogmatici, presenta come «un ragionamento il quale, per mezzo di premesse convenute, per via di deduzione discopre una conclusione non manifesta» (III, 12, 134). Ond’è che le incongruenze che gravano sul segno, gravano altresì sulla dimostrazione. Attraverso una fitta serie di argomentazioni che in questa sede non possono essere ricostruite, Sesto prova che la dimostrazione non esiste,

confutando «ciascuna delle parti contenute nel concetto che i dogmatici ne danno». Mostra inoltre che «il ragionamento conclusivo è incomprensibile» prendendo in considerazione la teoria dei dialettici secondo cui «il ragionamento diventa inconclusivo o per sconnessione o per omissione o per essere posto in forma viziosa o per superfluità» (*Ivi*, 145) e mostrando che secondo nessuna di queste condizioni si può stabilire una differenza tra

i ragionamenti conclusivi e quelli conclusivi (*Ivi*, 152 ss.).

Critiche altrettanto serrate Sesto rivolge poi alla teoria del sillogismo e della definizione, di entrambi i quali sottolinea come i dogmatici, nel caso in specie i Peripatetici e gli Stoici, «vadano fieri». Quanto al sillogismo, il nocciolo di tali critiche – che non possono qui essere ricostruite analiticamente – risiede nella considerazione che le premesse, essendo indimostrate, sono per ciò

stesso infondate, per cui i sillogismi presuppongono ciò che con essi si intende inferire (II, 14). Quanto alla definizione, si mostra come essa, contrariamente ai suoi sostenitori, che la ritengono necessaria sia per comprendere che per insegnare, non consenta affatto la comprensione delle cose, giacché sono infinite e, come tali, non definibili. Definizione e infinità costituiscono, infatti, determinazioni contrarie e dunque incompatibili tra loro.

Non essendo utile al comprendere, la definizione non può essere utile neppure per insegnare. Il fatto si è che – sottolinea Sesto – «come chi ha conosciuto la cosa, l’ha conosciuta senza definizione, similmente anche chi l’apprende per via d’insegnamento può apprenderla senza definizione» (II, 16, 208). Ma v’è di più: si danno anche definizioni inadeguate, contradditorie e persino ridicole, e queste, ben lungi dal far comprendere,

oscurano invece le cose che pretendono determinare (*Ivi*, 209-211).

Colpendo la dimostrazione e la definizione, Sesto colpisce al cuore la possibilità stessa della scienza, della quale le due operazioni, innanzitutto nell’ottica aristotelica ma poi anche in quella stoica, sono veri e propri capisaldi.

Altra operazione basilare in ordine sia alla comprensione che alla costruzione della scienza è la divisione, la quale, specificata come divisione del

nome nei suoi significati, come divisione del tutto nelle parti, come divisione del genere nelle specie e come divisione delle specie negli individui (II, 11, 213), rappresenta altresì una delle operazioni cardini della dialettica. Ed è ben nota l'importanza che questa parte della logica riveste per gli Stoici nell'accertamento del vero. Ebbene, Sesto oppone che la divisione dei significati del nome, poiché il nome è per convenzione e non per natura, non può essere oggetto di una

scienza, che invece, volendo «essere qualcosa di saldo e costante», concerne ciò che è per natura. Pertanto la dialettica non può essere «scienza» dei significati dei nomi (II, 18), ovvero la divisione dei significati dei nomi è impossibile come scienza. Parimenti impossibile è la divisione del tutto nelle parti, dal momento che essa si effettua in forza e sulla base di operazioni aritmetiche, estese anche alle grandezze, che, a ben vedere, si rivelano

aporetiche (II, 19). Tra i generi, poi, e le specie non sussiste né un rapporto di identità, né un rapporto per il quale possa dirsi che i primi contengono le seconde, né infine un rapporto scandito in termini di potenza e atto. Ne consegue che la divisione dei generi nelle specie è anch'essa impossibile (II, 20). La divisione delle specie negli individui, poi, poggia sulla convinzione che in questi sussistano certe caratteristiche comuni, come per esempio il

vedere o il respirare in Dione e in Teone. Ma in realtà tali accidenti comuni non sono mai gli stessi (non è identico il respirare di Dione e di Teone) e, propriamente, non esistono accidenti comuni. Ne consegue che la divisione delle specie negli individui è impossibile (II, 21).

Infine Sesto colpisce la dialettica nella sua pretesa di sciogliere i sofismi, tali dovendosi intendere, a detta dei dogmatici, quei ragionamenti capziosi e

all’apparenza verisimili «tali da accogliere una conclusione falsa o simile alla falsa o non evidente o altrimenti inaccettabile» (II, 21, 229). Attraverso una lunga e articolata disquisizione, che qui non è possibile ricostruire nei suoi particolari, Sesto oppone che «di quanti sofismi la dialettica crede di potere, per facoltà propria, dare la confutazione, la loro risoluzione è inutile. Di quanti, invece, la risoluzione è utile, questi non il dialettico

potrebbe risolvere, sì bene coloro che in ciascun'arte possiedono una conoscenza in base ai fatti» (*Ivi*, 236).

La critica della fisica dogmatica

La critica di Sesto Empirico alla «fisica dogmatica» s'appunta fondamentalmente alle nozioni basilari che in campo fisico erano state elaborate da Aristotele, dagli Epicurei e dagli Stoici. È una critica che – anche in questo

caso – si articola in essenza su due assi strategici: attraverso, cioè, la contrapposizione di dottrine diverse e persino tra loro antitetiche sostenute dai dogmatici in merito a un medesimo soggetto, cosicché la relativa nozione non risulta comprensibile, mancando di evidenza; e attraverso una demolizione «interna», mostrando cioè che le tesi sostenute crollano su se stesse. In alcuni casi Sesto, in un vero e proprio *climax* che passa per entrambi i livelli di

opposizione, mostra che ciò che i dogmatici propongono è incomprensibile, indi che, se pure lo si potesse comprendere, non avrebbe consistenza.

Anche in questo caso, come si è già fatto presente, si farà riferimento alla essenzialità degli *Schizzi pirroniani*, nei quali Sesto sviluppa l'indagine fisica nei capp. 1-20 del terzo libro.

Anzitutto egli prende in esame la causa e, distinte le cause materiali da quelle efficienti (III, 1; il riferimento

ad Aristotele salta agli occhi, e nondimeno quello allo stoicismo), fatta coincidere la causa efficiente, che giudica essere quella di maggior peso, con la divinità, dapprima oppone l'impossibilità di avere un concetto di essa, non dandosi di essa «né una sostanza concordemente ammessa, né una figura, né un luogo in cui è» (III, 3, 2); indi mostra l'incongruità di concepirla sia come provvidente (giacché in tal caso dovrebbe provvedere o a

tutte le cose, ma allora occorrerebbe che nel mondo non esistesse il male, o ad alcune di esse soltanto, ma allora non si vedrebbe a quali dovrebbe provvedere e a quali no), sia come non provvidente (giacché in tal caso mancherebbe la condizione da cui affermarne l'esistenza) (III, 3, 9-12).

Ma, rileva Sesto, la stessa nozione di causa è incongruente. Innanzitutto perché la discordanza e la stranezza delle nozioni che in

proposito ne hanno proposto i dogmatici impediscono di farsene un'idea e «ne hanno resa introvabile la sussistenza» (III, 4, 13). Inoltre, due contraddizioni si presentano all'interno del concetto. Ché, per un verso «è verisimile che la causa esista», ma per un altro «è verisimile dire che nessuna cosa è causa di qualche altra cosa», giacché «è impossibile concepire la causa prima di avere compreso l'effetto», ma, per converso, è altrettanto impossibile

comprendere l’effetto senza averne compresa la causa (III, 5, 20-21). Non soltanto, ma, stante che «la causa deve o coesistere con l’effetto, o preesistere a esso, o esistere dopo il nascere dell’effetto», nessuna delle tre alternative è possibile: non la terza, la quale è manifestamente assurda, ma neppure la seconda, dato che la causa si concepisce in relazione all’effetto, e i relativi sono simultanei (istanza aristotelica), e neppure la prima, se la causa «è effettrice»

dell’effetto (III, 5, 26-27).

Quanto poi ai principi materiali, la differenza delle indicazione date dai dogmatici a riguardo impedisce di accettarle tutte. Dunque, bisogna accoglierne alcune soltanto. Sennonché non le si potrà accogliere senza una dimostrazione che sono vere, ma neppure con una dimostrazione, giacché questa presuppone che si posseggano criteri veri e questi, a loro volta, si accertano essere tali in base a una dimostrazione,

cadendo così in un diallele (III, 6, 33-35).

Le aporie cui va soggetta la causa travolgono anche la certezza che si diano corpi, giacché corpo, secondo la definizione stessa che ne danno i dogmatici, è ciò che è capace di agire e di patire, ma se patisce lo fa ad opera di una causa, per cui l'inesistenza della causa implica l'impossibilità di asserire che esistano corpi (III, 7, 38). Se poi si affidasse la nozione di corpo alle sue caratteristiche

strutturali della tridimensionalità e alla resistenza, non minori sarebbero le difficoltà che sorgono in proposito (III, 7, 42-45). L'impossibilità di concepire il corpo comporta poi come sua conseguenza l'impossibilità di concepire l'incorporeo (III, 7, 49-50). Intorno al corporeo e all'incorporeo occorre dunque sospendere il giudizio (III, 7, 55).

Peraltro, l'inesistenza dei corpi è provata dal fatto che

essi dovrebbero originarsi dalla combinazione dei primi elementi, come pretendono i dogmatici; ma tale combinazione non è possibile, giacché, se lo fosse, dovrebbero potersi mescolare le sostanze e le qualità dei corpi, mentre per loro stessa natura non possono mescolarsi tra loro né le sole sostanze, né le sole qualità, né le sostanze e le qualità, e d’altro canto senza la mescolanza delle une e delle altre non si dà combinazione (III, 8).

Sesto colpisce poi un'altra basilare istanza della fisica: il movimento, mostrando che l'enorme divergenza di dottrine professate dai dogmatici in merito a tutte le specie che di esso hanno indicato (movimento locale, mutazione naturale, accrescimento e diminuzione, generazione e corruzione) non permette di affermare nulla di certo, ma esige che in proposito di sospenda il giudizio (III, 9). Per ciò che riguarda il movimento locale, esse

prendono corpo nell’opposizione delle tesi di coloro che ne affermano l’esistenza e quelle di coloro che la negano, unitamente alla constatazione che le rispettive prove hanno pari forza (III, 10, 65). In particolare, a favore dell’esistenza del moto locale depone l’evidenza, ma, per contro, l’inesistenza di esso appare dalle considerazioni aporetiche relative al rapporto tra il motore e il mosso (se ciò che si muove è mosso da altro, s’innesca un processo

all’infinito, se invece si muove da sé, il motore s’identifica col mosso), tra il movimento e il luogo (se ciò che si muove, si muove nel luogo in cui è, non si muove perché, dove è, sta fermo; e parimenti non si muove se il suo moto avviene nel luogo in cui non è, giacché dove non è non può muoversi), nonché da quelle sulla continuità del movimento, sulla possibilità di determinarne gli intervalli e sulla velocità di movimenti differenti (III, 10, 66-81).

Analoghe considerazioni tengono il campo anche nel caso dell'aumento e della diminuzione: l'esistenza di questi movimenti è provata dall'evidenza, ma, per contro, che essi non si diano prova l'impossibilità di escludere che in luogo di cose aumentate o diminuite si diano cose della stessa specie più grandi o più piccole, nonché l'impossibilità di provare che qualcosa venga aumentato o diminuito da qualcosa (III, 11). Inoltre, l'aporeticità della nozione di

numero, del rapporto tutto/parti e della nozione di quantità rende parimenti aporetici i processi di sottrazione e di aggiunzione (III, 12); e parimenti quello di trasposizione (III, 13).

Alle nozioni di «tutto» e di «parte» Sesto oppone che il tutto, se è «qualche cosa di diverso dalle parti [...] appare essere niente»; se invece «le stesse parti sono il tutto», questo sarà «soltanto un appellativo vuoto, ma non avrà consistenza» (III, 14, 99).

Ma non ne hanno «nemmeno le parti», giacché non possono esistere né nel tutto, dal momento che «nemmeno è esso nulla fuori delle parti», né una nell'altra, dal momento che «la parte sembra essere contenuta in quello di cui è parte, ed è assurdo dire, per esempio, che la mano è contenuta nel piede», né ciascuna in se stessa, dal momento che, se lo fosse, qualche cosa sarebbe «a un tempo più grande e più piccola di se stessa» (III, 14, 100).

Contro l’esistenza del mutamento naturale Sesto argomenta che non è possibile né che muti il non-ente né che muti l’ente (III, 15, 104), che il mutamento avvenga nel passato né nel presente né nel futuro (*Ivi*, 106), che sia percepibile con i sensi o con l’intelletto (*Ivi*, 108).

Prova poi che l’inesistenza di aumento e diminuzione e del mutamento naturale comporta l’inesistenza di generazione e corruzione, giacché «senza di questi né potrebbe generarsi né

potrebbe corrompersi nulla» (*Ivi*, 109-114).

Parallelamente al movimento, egli distrugge anche la quiete: facendo presente come questa determinazione da un lato contrasti con la dottrina di coloro che affermano che la sostanza è sempre in movimento, stante che «ciò che si muove non sta fermo»; dall'altro contraddica se stessa, dal momento che «ciò che sta fermo patisce, ma ciò che patisce si muove» (III, 17,

115).

Altri capisaldi della fisica dogmatica sono le nozioni di luogo e di tempo, e contro di esse si scaglia la critica di Sesto. Quanto alla prima, egli mette innanzitutto in chiaro come quel che per i dogmatici caratterizza essenzialmente il luogo è di essere un contenente: inteso o in senso lato, vale a dire come ciò che contiene al modo in cui può dirsi che uno è contenuto nella propria città, o in senso stretto, ossia come ciò che contiene

esattamente (III, 18, 118). Pone inoltre in chiaro le distinzioni concettuali degli Stoici per le quali il luogo è l'intervallo esattamente occupato da un corpo (trattasi del medesimo concetto aristotelico di luogo), il vuoto è un intervallo privo di corpi, o attualmente o sempre o perché non ne può contenere (anche questa è, in buona sostanza, una nozione aristotelica), lo spazio è un intervallo solo in parte occupato da un corpo, ovvero un luogo contenente un

corpo grande (*Ivi*, 124). Ora, se l'esistenza del luogo è attestata dall'evidenza (*Ivi*, 119), vige per contro che la tesi dei dogmatici secondo cui esso esiste perché non ha altra realtà che nelle sue parti e queste si percepiscono, si risolve nel presupporre ciò che si deve dimostrare (*Ivi*, 122). Inoltre, se il luogo è ciò che contiene esattamente il corpo, non potrebbe che essere tridimensionale, tale per l'appunto essendo il corpo contenuto; ma in tal caso,

poiché il luogo di un corpo è ciò che contiene soltanto quel corpo e nient'altro, «il corpo stesso sarà il luogo di se stesso» (*Ivi*, 126). Ancora: il luogo non può essere né ingenerato, perché si genera disegnandosi intorno al corpo, né generato, non potendo esserlo né quando il corpo è in esso, perché allora già esiste, né quando il corpo non è in esso, non potendosi disegnare come contenente intorno a ciò che non è contenuto (*Ivi*, 132). Infine, il luogo, se fosse qualcosa,

dovrebbe essere o corpo o incorporeo, e queste determinazioni sono già risultate essere inconsistenti (*Ivi*, 134).

Quanto al tempo, anche l'esistenza di esso è attestata dall'evidenza, ma anche contro di esso vigono altrettanto forti ragioni; in particolare, la sua esistenza è travolta dall'inesistenza delle determinazioni a cui è strutturalmente connesso, ossia quelle di moto e di quiete (III, 19, 140). Ma poi non potrebbe

essere né finito, perché in tal caso dovrebbe iniziare da qualche tempo e finire in qualche tempo, ossia essere prima e dopo di essere, né infinito, perché, scandendosi nel passato, nel presente e nel futuro, se passato e futuro non sono ed esiste soltanto il presente, allora il tempo è definito, perché il presente stesso è tale, se invece passato e futuro esistono, l'uno e l'altro sarebbero presente (*Ivi*, 141-142); né indivisibile, perché in tal caso non potrebbe scandirsi

nel passato, nel presente e nel futuro, né divisibile, perché, se lo fosse, dovrebbe misurarsi con una parte di se stesso (*Ivi*, 143-146); inoltre, il presente stesso non potrebbe essere né indivisibile, dal momento che in esso avviene il mutamento e nulla muta in un tempo indivisibile, né divisibile, non potendosi dividere né nel presente, giacché questo muta rapidissimamente nel passato, né nel passato e nel futuro, perché in tal caso risulterebbe inesistente, essendo passato e

futuro inesistenti (*Ivi*, 144-246); né ingenerato e incorruttibile, perché il passato non è stato ancora generato e il futuro è stato corrotto, né generato e corruttibile, perché in tal caso si genererebbe dal passato e si corromperebbe nel futuro, ma, dal momento che sia il passato che il futuro non sono, si genererebbe da ciò che non è e si corromperebbe in ciò che non è (*Ivi*, 147-148). Inoltre, «poiché tutto ciò che si genera, pare generarsi nel tempo, se il tempo si genera, si

genera» in un tempo che o è se stesso o non è se stesso; ma non può generarsi in se stesso, perché si genererebbe già esistendo; né in altro tempo da se stesso, giacché se si generasse nel passato o nel futuro sarebbe passato o futuro e non già presente (*Ivi*, 149-150).

Poiché molti dogmatici hanno concepito il numero come una realtà fisicamente esistente, in una sorta di appendice alle critiche della fisica Sesto prende in esame

anche questa ipotesi e mostra che il numero né coincide con la cosa numerata, né esiste di per sé; né è reso concepibile dalla teoria della partecipazione, la quale falsa l'idea dell'unità quale fondamento del numero, né da quella della monade e della diade indefinita (III, 20).

La critica dell'etica dogmatica

La critica di Sesto Empirico dell'etica dei dogmatici è

raccolta nei capitoli finali del terzo libro degli *Schizzi pirroniani* e nel quinto libro del *Contro i dogmatici*, che per l'appunto s'intitola *Contro i moralisti*. Le analisi dei due trattati non presentano differenze dottrinarie, soltanto una maggiore sobrietà quella degli *Schizzi pirroniani*, che per questo seguiremo nell'esposizione.

Anche in questo campo l'obiettivo primo di tale critica sono le dottrine stoiche, come del resto appare fin dalla

presentazione dell'etica, la quale – dice Sesto – «sembra occuparsi della distinzione dei beni, dei mali e delle cose indifferenti» (III, 21, 168). Il riferimento a quella che è la tesi cardine dell'etica stoica salta immediatamente agli occhi, e contro questa tesi si rivolge immediatamente la disamina dello Scettico. La quale è intesa a provare che beni, mali e indifferenti non esistono. A tale scopo egli dapprima richiama le principali caratterizzazioni del

bene date dagli Stoici («dicono gli Stoici il bene essere l'utilità o non altra cosa dall'utilità, intendendo per utilità la virtù e l'agire onestamente, e per cosa non altra dall'utilità l'uomo onesto e l'amico […] Aggiungono che il bene si dice in tre maniere: […] ciò da cui si può essere giovati, che è il bene principalissimo e la virtù, […] ciò da cui capita di essere giovati, come la virtù e le azioni conformi a virtù […], ciò che è tale da giovare, e questo essere la virtù e l'agire

conforme a virtù e l’uomo onesto e l’amico e gli dèi e i demoni buoni. Talché la seconda significazione del bene comprende la prima e la terza comprende la seconda e la prima» [III, 22, 169-172]) per poi rilevare che in esse «non si dimostra che cosa sia il bene, ma si dice qualcuno dei suoi accidenti. Il che è sciocco» (*Ivi*, 173). Non soltanto, ma annota che queste caratteristiche o sono comuni anche ad altre cose e allora non definiscono il bene, oppure competono a

questo soltanto, ma in tal caso non servono a ricavare una nozione del bene, ma occorre conoscerne già la natura per potergliele attribuire, al modo in cui occorre conoscere già che cos'è un cavallo per attribuirgli il nitrire, mentre dal nitrire non è possibile ricavare l'idea di cavallo (*Ivi*, 174-174). In effetti, sottolinea ancora Sesto, «se dalle predette definizioni fosse dimostrato che cos'è il bene stesso» i dogmatici non proporrebbero teorie in disaccordo tra loro.

L'impossibilità di conoscere la natura del bene travolge poi quella di conoscere che cosa siano il male e l'indifferente (*Ivi*, 176-177).

A rinforzo di queste osservazioni Sesto fa presente come la tesi secondo cui esisterebbero cose che per natura sono un bene o un male o un indifferente cozzi col fatto che ciò che è per natura impressiona «ugualmente tutti coloro che [...] sono disposti secondo natura», ma «nessuno di quelli che essi dicono beni

impressiona tutti [...]. Dunque non esiste un bene per natura» (III, 23, 179). E lo stesso vige per il male e per gli indifferenti. In particolare un bene per natura non può consistere, contrariamente a quanto hanno affermato alcuni Stoici, né nel fatto di appetire, giacché in tal caso «non ci daremmo da fare per conseguire quello che appetiamo» (*Ivi*, 183), né nella cosa appetita. Questa, infatti, o è esterna o è interna a noi. Ma la prima ipotesi non regge:

se la cosa appetita fosse esterna e un bene dovrebbe attrarre per se stessa, ma una cosa esterna che ci attrae, non ci attrae per se stessa, bensì per l'affezione che di essa si produce in noi. Né vale la seconda ipotesi: se la cosa appetita fosse interna a noi, sarebbe o soltanto nel corpo, o soltanto nell'anima o in entrambi. Ma non può essere soltanto nel corpo, giacché in tal caso non ne avremmo conoscenza, né soltanto nell'anima, stante che l'anima

è incomprensibile e inesistente; di conseguenza non può essere neppure in entrambi, non può, cioè, estendersi dal corpo fino all'anima e qui essere compresa e appetita, poiché l'anima non esiste (*Ivi*, 184-187).

Che poi non esistano cose che per natura sono indifferenti, Sesto prova richiamando la dottrina stoica secondo cui alcune cose indifferenti sono per natura da preferirsi, altre per natura da non preferirsi, altre ancora per

natura né da preferirsi né da non preferirsi e mettendo a fuoco le ambiguità e le discordanze d'opinione che sussistono in proposito. Così, alla tesi che il coraggio è per natura appetibile perché i leoni e i tori per natura sono coraggiosi si può opporre la tesi che per natura anche la viltà è appetibile, giacché «i cervi e le lepri e parecchi altri animali tendono naturalmente a essa» (III, 24, 194). Parimenti, che per natura il piacere sia appetibile è

contraddetto dall'essere per natura ogni piacere saldamente congiunto al dolore, il quale per natura è un male (*Ivi*, 194). E ancora, all'essere la vita congiunta a virtù un bene per natura si può contrapporre che «alcuni dei sapienti, invece, preferiscono la vita congiunta al piacere» (*Ivi*, 197). Sesto si sofferma poi sulle differenti e persino tra loro stridenti opinioni che gli Stoici professano circa il turpe e il non turpe, l'illecito e il non illecito, le leggi, i costumi, la

pietà verso gli dèi, il culto dei morti (*Ivi*, 198 ss.).

Eliminati dunque il bene, il male e gli indifferenti, Sesto procede a colpire un altro caposaldo dell'etica stoica, anzi l'etica stoica stessa la quale, in quanto parte della filosofia, che è conoscenza sicura, cioè «scienza», non s'accontenta di essere una semplice riflessione sulla vita, ma vuole essere «arte», ossia scienza (i due termini qui sono da assumere come sinonimi) del vivere. Dimostrare che una tale arte

non si dà è l’obiettivo della disamina di Sesto. Si tratta di una disamina assai articolata, che qui seguiremo soltanto nelle sue linee maestre. L’argomentazione principe è che una tale arte deve «vertere intorno all’esame dei beni e dei mali e delle cose indifferenti. Sennonché, essendo quelli e queste inesistenti, anche l’arte della vita è inesistente» (III, 25, 239). A ciò si aggiunge il fatto che «i dogmatici non lasciano concordemente sussistere un’unica arte della

vita, ma chi ne suppone una, chi un’altra» (*Ivi*). Non soltanto, ma ogni arte si comprende dalle opere che essa effettua in modo peculiare. «Ma non vi è nessun’opera peculiare dell’arte della vita, perché quella che uno potrebbe indicare come peculiare di essa, si scopre essere comune anche al volgo, come onorare i genitori, restituire i depositi, ecc. Dunque, non esiste un’arte della vita» (*Ivi*, 243). Del resto, una tale arte si ingenererebbe

negli uomini o per natura o per insegnamento, ma nessuna delle due ipopesi è sostenibile. Non la prima, perché in tal caso essa esisterebbe in tutti gli uomini in quanto uomini, mentre non è così: in effetti, la saggezza, nella quale una tale arte del vivere consiste, non alberga in ogni essere umano (III, 26, 250). La prova che non s'ingenera per via d'insegnamento e di apprendimento impegna Sesto in una lunga e minuziosa argomentazione intesa a

mostrare che l'insegnamento non sussiste, non sussistendo le determinazioni in cui concretamente si specifica, ossia né la cosa insegnata, né la persona che insegna e quella che impara, né un modo d'imparare.

L'inesistenza di ciò che si insegna risulta dal fatto che esso non può essere né ciò che è falso, né ciò che è vero, dal momento che il vero non esiste (III, 27, 253). Inoltre esso non può essere né manifesto, perché in tal caso non avrebbe

bisogno d’essere insegnato, né non evidente, perché allora sarebbe incomprensibile, e l’incomprensibile non si può insegnare (*Ivi*. 254). Ciò comporta che quel che s’insegna non può neppure essere né corpo né incorporeo, giacché entrambi sono o manifesti o non evidenti (*Ivi*, 255).

Che non esista chi insegna Sesto prova attraverso la seguente argomentazione: chi è in possesso dell’arte non insegna a chi è in possesso

dell’arte, giacché questo secondo non ne ha bisogno, né chi non è in possesso dell’arte insegna a chi non è in possesso dell’arte, perché sarebbe come se un cieco pretendesse di guidare un cieco, né chi non è in possesso dell’arte insegna a chi è in possesso dell’arte, perché sarebbe ridicolo. Resta allora la possibilità che chi è in possesso dell’arte insegni a chi non ne è in possesso. Ma anche questo è da escludersi, essendo «impossibile che sussista uno in possesso dell’arte, dal

momento che né si vede alcuno sussistere in possesso dell'arte, naturalmente e insieme col nascere, né alcuno, dal non esserne in possesso, diventa in possesso dell'arte» (III, 29, 260). Analoghe ragioni fanno poi escludere che chi non è in possesso dell'arte ne comprenda i principi e, senza tale comprensione, non può apprenderla (*Ivi*, 264).

Infine, l'inesistenza di un modo di imparare discende dalla non esistenza di chi insegna e di chi impara;

asserirlo sarebbe superfluo (III, 30, 265). Tuttavia a rincalzo Sesto argomenta che l’insegnamento non può avvenire né per evidenza, giacché evidente è ciò che è dimostrato e questo è percepibile da tutti, dunque non comporta insegnamento, né per ragionamento, giacché, se il ragionamento non significa niente, non può neppure servire a insegnare, se invece significa qualcosa, può significarlo soltanto o per natura o per convenzione. Ma

la prima ipotesi è da scartare, giacché se si desse significazione per natura tutti dovrebbero comprendere tutti, il che non è; e neppure vige la seconda, giacché la convenzionalità nel significare non esiste, ma vige che il nome fa rammentare ciò che già si è conosciuto, per cui, se non si conoscono le cose per le quali sono state disposte le parole, non si acquisisce la percezione di nulla (*Ivi*, 268).

Peraltro, l’arte della vita non può essere utile neppure al

saggio, procurandogli di padroneggiare se stesso nelle propensioni al male e nel trattenersi dal non compiere il bene: ché, se, in quanto saggio, non ha propensioni al male e non è trattenuto dal fare il bene, non può padroneggiare se stesso nel senso anzidetto; se invece ha tali propensioni e prova un tale trattenimento, ma vince le une e l'altro col ragionamento, allora a nulla gli ha giovato la sapienza, giacché essa non l'ha distolto dall'avere siffatte propensioni

e dal provare un tale trattenimento (III, 31, 274-275); inoltre si mostra più infelice dello stolto perché si conturba due volte: nel provare quelle propensioni e quel trattenimento e nel vincerli col ragionamento, laddove lo stolto si conturba unicamente in rapporto alla prima situazione (*Ivi*, 276).

Al pari di Pirrone, anche per Sesto la critica delle dottrine etiche e la conseguente sospensione del giudizio intorno a esse ha per effetto di

far raggiungere l’imperturbabilità. Nel passo degli *Schizzi pirroniani* sopra citato in cui egli dichiara quali sono i principi dello scetticismo, prima ancora di quello di contrapporre ragione a ragione indica «la speranza di conseguire l’imperturbabilità» (I, 6, 12). E parimenti, a conclusione del passo, anch’esso sopra citato, in cui individua il nucleo dello stoicismo nella contrapposizione dei fenomeni alle percezioni intellettive,

all’esito della sospensione del giudizio unisce il raggiungimento dell’imperturbabilità: «arriviamo, anzitutto, alla sospensione del giudizio, quindi all’imperturbabilità» (*Pyrr. hyp*., I, 4, 8).

Ma dallo spirito pirroniamno Sesto Empirico si distaccò soprattutto nella riflessione sull’agire, affermando l’importanza che in ordine a esso rivestono le leggi e le consuetudini così come l’insegnamento delle arti. In

questi infatti additava, assieme all'opportunità di seguire le indicazioni della natura e gli impulsi delle nostre affezioni (come il mangiare quando si ha fame), le regole, derivabili dall'esperienza comune, di un corretto agire. Precisando, infatti, quale sia il criterio «che riguarda la condotta» – quel criterio che, rammentiamolo, corrisponde al fenomeno in quanto «dato del senso» e che in questa valenza deve fungere anche da regola nell'agire – Sesto afferma che «attenendoci

[…] ai fenomeni viviamo senza dogmi, ossia osservando le norme della vita comune» e subito appresso precisa che «questa osservanza delle norme della vita comune» si concreta in quattro regole: nel seguire la guida della natura, «in quanto siamo per natura forniti di senso e d'intelligenza», quella dell'impulso necessario delle affezioni, «in quanto la fame ci conduce verso il nutrimento e la sete verso la bevanda», quella della tradizione delle leggi e delle consuetudini, «in

quanto consideriamo la pietà come un bene e l'empietà come un male rispetto alla vita comune» e quella dell'insegnamento delle arti, «in quanto non siamo inattivi nelle arti che apprendiamo» (*Pyrr. hyp.*, 11, 23-24).

Da qui si capisce perché l'ideale scettico dell'apatia sia stato corretto da Sesto in quello della «metriopatia», ovvero del controllo e della misura delle affezioni.

---

1 Epicuro nacque a Samo al tempo della

centonovesima Olimpiade, ossia nel 341 a.C. Si formò filosoficamente prima alla scuola del platonico Panfilo, poi a quella dell'atomista Nausifane. Da Samo si recò a Colofone, poi a Mitilene e a Lampsaco. Infine nel 307/306 venne ad Atene, dove fondò una scuola chiamata Giardino, nella quale vennero per la prima volta accolte anche le donne. Morì nel 270 a.C., tra gli spasimi di una dolorosissima malattia

2 Nacque nel 99/98 a.C. e morì suicida, come testimonia S. Gerolamo, nel 55. Gerolamo riferisce anche che fu malato di follia e che scrisse il *De rerum natura* nei momenti di lucidità. Ma la notizia è da molti considerata una favola.

3 Massimi esponenti dello stoicismo antico sono Zenone, il fondatore della scuola (così chiamata dal luogo in cui ebbe sede: un Portico [*Stoa*] dipinto da Polignoto),

Cleante e Crisippo. Zenone, di origine semitica, nacque a Cizio, nell'isola di Cipro, intorno al 333/332 a.C. Si trasferì ad Atene all'età di ventidue anni (forse in seguito a un naufragio, come attesta Diogene Laerzio, VII, 2) e qui fu discepolo del cinico Cratete. Benché straniero, ebbe grande onori, tanto che gli Ateniesi (stando sempre a Diogene Laerzio) consegnarono nelle sue mani le chiavi delle mura della città, gli tributarono una corona d'oro e gli eressero una statua di bronzo. Morì nel 262. Cleante fu nativo di Asso e prima di dedicarsi alla filosofia fece il pugile. Frequentò il Portico (esercitando, per mantenersi, duri lavori, quali l'irrigazione degli orti e l'impasto, di notte, della farina per conto di una venditrice, come attesta Diogene Laerzio, VII, 168). Alla morte di Zenone, gli subentrò nella direzione della scuola, che tenne per un trentennio. Morì infatti tra il 233 e il 231 a.C. Crisippo nacque a Soli, in

Cilicia, nel 281 a.C. e assai pro-babilmente fu anch'egli di origine semitica. Recatosi ad Atene, frequentò dapprima l'Accademia, dove ascoltò Arcesilao e Lacide, che gli insegnarono la dialettica (disciplina nella quale si rivelò di formidabili capacità), ma poi, entrato a far parte del Portico, fu discepolo di Cleante. Scrisse moltissime opere e, divenuto a sua volta scolarca, dopo la morte del maestro, si dedicò a consolidare la dottrina stoica, fornendo solide argomentazioni logiche alle tesi e difendendola dagli attacchi degli avversari. Morì tra il 208 e il 204 a.C.

Degli scritti dei tre Stoici antichi non restano che frammenti, raccolti da J. Von Arnim in tre volumi (*Stoicorum Veterum Fragmenta*), con un quarto che fornisce utilissimi indici.

4 Panezio nacque a Rodi, con ogni

probabilità nel 185 a.C., da nobile famiglia. Si recò ad Atene, dove fu discepolo, dapprima di Cratete, indi di Diogene di Seleucia e poi di Antipatro, scolarchi del Portico. Ascoltò le lezioni anche di Polemone e, forse, delle scettico Carneade. Andò a Roma più volte e fu accolto nel circolo di Scipione. Con Scipione, anzi, fece un viaggio in Oriente, destinato a incidere in modo decisivo nella sua formazione dottrinale. Nel 129 a.C. succedette ad Antipatro nella direzione della Stoa. Morì verso l'inizio del secolo. Delle sue opere, andate perdute, si possiedono soltanto frammenti, raccolti da Fowler (*Panetii et Hecatonis Librorum Fragmenta*, Bonn 1885) e recentemente da M. Van Straaten (*Panétius, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam 1946; *Panetii Rhodii fragmenta*, Leiden 1952).

Posidonio nacque ad Apamea, in Siria, fra il 140 e il 130 a.C. Venuto ad Atene e accostatosi al Portico, fu discepolo di Panezio. Forte degli insegnamenti ricevuti, aprì a Rodi una scuola stoica, sul modello di quella ateniese, frequentata, tra gli altri, da Cicerone, nel 78/77 a.C. e visitata due volte da Pompeo, nel 67 e nel 62 a.C. I Rodiesi lo inviarono a Roma come ambasciatore presso Mario e nell'Urbe entrò in contatto con i circoli aristocratici. È pressoché certo che compì viaggi in Oriente. Morì intorno al 59 a.C. I frammenti delle sue opere, andate perdute, sono stati raccolti da J. Bake (*Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae collegit atque illustravit Janus Bake*. *Accedit Wyttenbachii adnotatio*, Lugduni Batavorum 1810) e recentemente da I. G. Kidd – L. Edelstein (*Posidonius*, vol. I, *The Fragments*, Cambridge University Press 1972).

[5] Nacque a Cordova, in Spagna, all’inizio dell’era cristiana. A Roma, dove si recò, ebbe come maestri Attalo e Sozione, poi Papirio Fabiano. Dopo un soggiorno in Egitto, presso la zia materna, per motivi di salute, ritornò a Roma, dove ebbe parte alla vita politica, fino al 41 d.C., quando fu mandato in esilio in Corsica, in seguito alle trame di Messalina. Dopo l’assassinio di costei, nel 49, fece ritorno a Roma, quivi richiamato da Agrippina, madre di Nerone, che gli affidò l’educazione del figlio. Questi, salito al trono imperiale nel 54, lo volle accanto a sé come consigliere, e furono anni di buon governo da parte dell’imperatore. Seneca stette a corte fino al 62 (lo stesso anno della morte di Burro, il molto influente prefetto del pretorio), quando, venuto ormai in urto con Nerone, anche per la negativa influenza esercitata su costui da Poppea, invidiosa del filosofo, si ritirò a vita privata. Ma i rapporti con

l'imperatore rimasero ugualmente pessimi e, soprattutto, non smise l'odio di Poppea. Per questo nel 68 Seneca venne sospettato di aver avuto rapporti con Calpurnio Pisone, il fautore di una congiura contro Nerone andata fallita, e costretto a suicidarsi. Il che fece – secondo una pratica allora diffusa – svenandosi nel bagno. E lo stesso Seneca dice che, accanto al pugnale, aveva il *Fedone* platonico, dove si prova l'immortalità dell'anima e il desiderio del filosofo di morire.

Le opere di Seneca che si sono conservate comprendono i *Dialogorum libri* (contenenti il *De providentia*, il *De constantia sapientis*, il *De ira*, le tre *Consolationes ad Marciam*, *ad Polybium* e *ad Helviam matrem*, il *De vita beata*, il *De otio*, il *De tranquillitate animi* e il *De brevitate vitae*), il *De clementia*, il *De beneficiis*, le *Naturales quaestiones* (in otto

libri), le 124 *Epistulae ad Lucillium* (raccolte in 20 libri) e nove tragedie (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamennon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*).

6 Nacque a Ierapoli, in Frigia, tra il 50 e il 60 d.C. e fu schiavo di Epafrodito, poi affrancato. A Roma frequentò le lezioni di Musonio Rufo (nato intorno al 30 d.C. e morto nei primi anni del II sec.). Espulso dall'Urbe da Domiziano nell'88/89 o nel 92/93, andò a Nicopoli, in Egitto, dove aprì una scuola stoica. Benché non sia direttamente documentato, è probabile che la data della sua morte si collochi intorno al 138. Non scrisse nessun'opera, ma dalla trascrizione delle sue lezioni eseguita dallo storico Flavio Arriano, che le aveva frequentate, si hanno le *Diatribe* e il *Manuale* (tradotto in italiano anche da G. Leopardi).

7 Nacque nel 121 d.C. e salì al trono imperiale nel 161, all'età di quarant'anni. Filosoficamente, si formò soprattutto alla scuola di Rustico, che gli fece conoscere le *Diatribe* di Epitteto, e dello stoico greco Apollonio. Da imperatore condusse numerose campagne militari, che lo tennero per molto tempo lontano da Roma. Morì nel 180. Scrisse i *Ricordi*, in greco, costituiti da una serie di riflessioni e di massime, pronunciate innanzitutto a se stesso e raccolte in dodici libri.

8 Pirrone nacque a Elide fra il 365 e il 360 a.C. Inizialmente esercitò la pittura e in seguito si dedicò alla filosofia, ascoltando dapprima maestri delle Scuole socratiche (in particolare la scuola megarica) e poi Anassarco di Abdera, che gli fece conoscere il pensiero democriteo. Insieme ad Anassarco, Pirrone prese parte alla spedizione di Alessandro in Oriente (334-

324 a.C.): un avvenimento, questo, che incise profondamente nel suo animo. Intorno al 324/323 a.C., Pirrone tornò a Elide, dove visse e insegnò la sua nuova visione della vita, con successo. Morì fra il 275 e il 270 a.C. Egli non scrisse nulla (eccetto un carme in onore di Alessandro). Il discepolo Timone di Fliunte ne fissò per iscritto le dottrine.

9 Nacque a Fliunte tra il 325 e il 320 a.C. Dopo essere stato danzatore, si dedicò in seguito alla filosofia, diventando discepolo dapprima del megarico Stilpone, indi di Pirrone, in Elide, dove rimase per circa vent'anni. Da qui migrò, per ragioni economiche, nell'Ellesponto e nella Propontide. Soggiornò per alcuni tempi a Calcedonia, dove accumulò una fortuna grazie al suo molto apprezzato insegnamento. Si recò, quindi, ad Atene, dove stette esercitando l'insegnamento

quasi ininterrottamente, tranne che per un breve periodo trascorso a Tebe. Morì intorno a novant'anni tra il 235 e il 230 a.C. Dei frammenti della sua opera maggiore, intitolata *Silli*, disponiamo dell'edizione critica, con traduzione italiana, introduzione e ampio commento, a cura di M. Di Marco (Roma, Edizioni dell'Ateneo 1989). In precedenza erano stati raccolti, assieme ai frammenti di sue altre opere, da C. Waschmuth, *De Timone Phliasio ceterisque sillographis*, Berlin 1859 e nei *Poetarum philosophorum fragmenta* di H. Diels (Berlin 1901).

10 Arcesilao nacque intorno al 315 a.C. a Pitane, nell'Eolide. Trasferitosi ad Atene, probabilmente all'inizio del III secolo a.C., frequentò dapprima il Peripato e ascoltò Teofrasto; quindi passò all'Accademia e fu discepolo prima di Crantore e poi di Polemone e di Cratete. Studiò, inoltre, la

dialettica della scuola megarica, e forse conobbe Pirrone di Elide. Successe a Cratete nella direzione dell'Accademia, dove tenne lezioni molto partecipate. Diogene Laerzio (IV, 37) riferisce che possedeva una grande inventiva nel risolvere facilmente le obiezioni e nella capacità di adattarsi a ogni situazione. Morì intorno al 240 a.C.

11 Nacque a Cirene verso il 214 a.C. Recatosi ad Atene, frequentò la Stoa, dove poté approfondire in particolare il pensiero di Crisippo, ma con intendimento critico. Entrò quindi nell'Accademia, le cui dottrine scettiche condivise a tal punto da farsene egli stesso sostenitore. Nel 155 a.C. fece parte, con Critolao, scolarca del Liceo e Diogene di Babilonia, scolarca della Stoa, della celebre ambasceria inviata a Roma dagli Ateniesi, i quali erano stati multati per aver saccheggiato Oropo. A Roma

riscosse successo argomentando, in due giorni successivi, a favore e contro l'esistenza di una legge naturale universalmente valida. Le sue argomentazioni scettiche sulla giustizia scandalizzarono e sconvolsero gli ambienti della cultura conservatrice di Roma: egli affermava che se i Romani avessero voluto essere giusti avrebbero dovuto restituire i loro possessi agli altri e andarsene, ma in tal caso sarebbero stati stolti. In questo modo arrivò alla conclusione che saggezza e giustizia non vanno d'accordo. Anch'egli non scrisse nulla ma esercitò un efficace insegnamento orale. Morì quasi novantenne intorno al 129 a.C.

12 Nacque a Cnosso, nell'isola di Creta, in un tempo incerto (alcuni studiosi indicano l'anno 60 a.C., altri riportano la nascita all'inizio dell'era cristiana, altri ancora la collocano addirittura nel 130 d.C., ma

questa datazione è improbabile). Anche della sua vita si conosce poco o nulla. Se ne conosce invece il pensiero, perché in riferimento a Enesidemo Sesto Empirico traccia le tesi basilari dello stoicismo.

13 Le fonti antiche non ci forniscono nessuna notizia riguardo alla sua vita. La datazione più verosimile ne colloca l'attività tra il 180 e il 220 d.C. Di lui ci sono note le seguenti opere, nel probabile ordine di composizione dato da Sesto: *Pyrrhoneiai Hypotyposeis* o *Schizzi pirroniani*, un compendio della filosofia scettica, in tre libri (tradotto in italiano da O. Tescari, Bari, Laterza 1926; 2° ed. riveduta da A. Russo, Roma-Bari, Laterza 1988), e *Adversus mathematicos* o, così si potrebbe tradurre, *Contro coloro che insegnano discipline*, in undici libri, suddiviso a sua volta in: *Adversus dogmaticos* o *Contro i dogmatici*, in cinque

libri, rivolto contro i Dogmatici, vale a dire quei filosofi che credettero di raggiungere il vero e, tra essi, soprattutto contro gli Stoici; e in *Adversus mathematicos* vero e proprio, in sei libri, rivolto contro grammatici, retori, matematici, geometri, astrologi, musici. Gli è attribuito anche un'opera intitolata *Memorie mediche*, andata perduta (possediamo le seguenti traduzioni italiane: *Contro i fisici; contro i moralisti*, a cura di A. Russo e G. Indelli, Roma-Bari, Laterza 1990; *Contro gli astrologi*, a cura di E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis 2001; *Contro gli etici*, a cura di E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis 1995).

6

Il neoplatonismo

Il termine «neoplatonismo» indica una categoria storiografica moderna, coniata nel XVIII secolo per indicare il periodo in cui si sviluppò l'ultima grande scuola filosofica del mondo antico, la quale si affermò dal III al VI secolo d.C, e cioè da Plotino al

529 d.C., anno in cui la scuola platonica di Atene fu chiusa per volere dell'imperatore Giustiniano, il quale vietò l'insegnamento a coloro che erano malati della «follia sacrilega degli Elleni» (*Cod. Iust.*, I, 11. 10 §2).

Il neoplatonismo può, quindi, essere definito come la forma che assunse il platonismo nella «tarda antichità» (*Spätantike*), in quell'età che va dalla morte di Marco Aurelio (180) all'età di Eraclio (610-641), durante la

quale, secondo la grande scuola d'arte viennese (Wickhoff, Riegl), si verificò il passaggio da un'arte contraddistinta da uno spazio statico e geometrizzato, in cui domina un rapporto tattile di piani, a una caratterizzata da uno spazio immensurabile e dinamico, in cui prevalgono i rapporti cromatici e ottici. Un'«epoca dell'angoscia», come Dodds definì la fine dell'antichità, dominata dalle invasioni barbariche, dalle crisi economiche, dai disordini

sociali e dall’espandersi del cristianesimo.

Prova della modernità del termine è il fatto che i filosofi che annoveriamo nella corrente neoplatonica si consideravano semplicemente «platonici» o «accademici»; ciò è bene espresso da Agostino là dove dice che «i più illustri filosofi recenti, che scelsero di seguire Platone, non vollero essere chiamati né peripatetici né accademici, ma platonici. Di essi fra i Greci sono giunti a grande fama Plotino,

Giamblico e Porfirio [...]» (*De Civ. Dei*, VIII, 12). Infatti, i filosofi platonici del III secolo d.C. non introducono *ex nihilo* nuove dottrine, ma ereditano quel modo di fare filosofia che si era imposto a partire dal I sec. a.C., in quella fase solitamente denominata «medioplatonismo», e che consisteva nel commentare le opere di Platone. La filosofia neoplatonica, dunque, come non ha mancato di rilevare Hadot, è, *in primis*, esegesi (cfr., ad esempio, Plotino,

Enn., V, 1), che si propone di interpretare e sistematizzare la filosofia del «divino Platone» (*Ivi*, IV, 8, 1, 23): le nuove acquisizioni teoriche devono, perciò, accordarsi (*Ivi*, VI 3, 1, 1-2) e ricondurre al pensiero platonico (*Ivi*, VI 2, 1, 5).

Ma, nel III sec. d.C, con l'affievolirsi delle scuole ellenistiche, oltre a un «ritorno» a Platone, si assiste anche alla riscoperta di Aristotele. Ai commentari alle opere platoniche, riguardanti problemi etici, metafisici e

teologici, si affiancano i commentari ad Aristotele, propedeutici alla filosofia di Platone e riguardanti, soprattutto, questioni metodologiche e strumentali. Anzi, è proprio a partire da Plotino che si diffonde lo studio minuzioso delle opere di Aristotele e dei suoi commentatori e si fa costante all'interno delle scuole platoniche il dialogo con l'aristotelismo. Accanto al pensiero dei due grandi maestri dell'antichità, la

filosofia tardoantica eredita, poi, tutta la congerie delle dottrine stoiche, peripatetiche, neopitagoriche. Come nota infatti Porfirio, nei trattati plotiniani si mescolano insieme dottrine stoiche e peripatetiche; spesso viene utilizzata la *Metafisica* di Aristotele (*Vita Plot.*, 14, 4-7) e nelle sue lezioni vengono letti sia i commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio e di Attico, sia quelli dei peripatetici, vale a dire di Aspasio, di Alessandro, di

Adrasto e di altri occasionali (*Ivi*, 14, 10-14). Plotino si appropria, dunque, dell'eredità lasciata dalle scuole filosofiche precedenti, subordinandola, però, all'unica «vera» filosofia, quella di Platone, l'unico che «parla con più esattezza (ἀκριβέστερον λέγων)» (*Enn.*, V, 1, 8, 24). Scrive, infatti, Plotino: «i nostri discorsi non sono né nuovi né recenti, ma antichi, anche se furono espressi in maniera non esplicita; i nostri attuali discorsi sono interpretazioni (

ἐξηγηταί) che dimostrano, sulla base della testimonianza degli scritti dello stesso Platone, che tali dottrine sono antiche» (*Enn.*, V, 1, 8, 10-14). Egli, pertanto, si confronta con le dottrine elaborate dall'intera tradizione filosofica e le valuta criticamente non solo indicando i limiti e gli errori che esse presentano, ma anche traendo ciò che egli ritiene in sintonia con lo spirito platonico.

Nel tentativo di fornire un quadro generale del

neoplatonismo, la cui storia si presenta molto complessa e variegata (e perciò non è racchiudibile in un rigido schema), ricorro per validità d'impostazione alla suddivisione che ne diede Karl Praechter nel 1910, seppur apportandovi qualche necessaria modifica. È possibile, infatti, individuare al suo interno tre correnti fondamentali: (1) una corrente metafisico-speculativo in cui è possibile distinguere (a) una tendenza speculativa pura,

rappresentata dalla scuola di Roma, fondata da Plotino nel 244 d.C. e continuata dai suoi discepoli Amelio e Porfirio, e (b) una tendenza metafisica con caratteri religioso-teurgici, rappresentata dalla scuola siriaca fondata da Giamblico, discepolo di Porfirio, e dalla scuola di Atene, fondata da Plutarco di Atene e comprendente Siriano, Proclo, Damascio, Simplicio, Marino di Neapoli e Prisciano; (2) una corrente religioso-teurgica caratterizzante la scuola di

Pergamo, fondata da Edesio, discepolo di Giamblico, che include Crisanzio, Eusebio, Giuliano, Eunapio; e, infine, (3) una corrente erudita, rintracciabile nella seconda scuola di Alessandria, i cui esponenti furono Ammonio, Ipazia, Sinesio di Cirene, Ierocle, Ermia, Eliodoro, Olimpiodoro, Giovanni Filopono, Elia, David, Stefano, e nei neoplatonici dell'Occidente latino, quali Calcidio, Mario Vittorino, Macrobio, Marziano Capella,

Severino Boezio.

Per ovvi motivi, ci limiteremo in questa sede a esporre il pensiero di Plotino, colui che fu il maggior maestro del neoplatonismo, e quello del suo discepolo, Porfirio. Ma previamente qualche cenno su Ammonio Sacca.

Ammonio Sacca

Intorno alla figura di Ammonio Sacca, tradizionalmente considerato l'iniziatore del neoplatonismo, regnano ampia

incertezza e scarsità di notizie. Ciò che presenta garanzie di attendibilità e sicurezza storica, derivante dalle indicazioni offerte da più fonti, è racchiuso in poche notizie: che svolse la sua attività al tempo dell'imperatore Commodo, dunque tra il 180 e il 192 d.C., che aprì una scuola ad Alessandria d'Egitto e che le sue lezioni furono ascoltate anche da Plotino, il quale, stando a quanto attesta Porfirio, ne ebbe grande ammirazione. Racconta infatti

Porfirio che Plotino, all’età di ventott’anni, recatosi su consiglio di un amico ad ascoltare una lezione di Ammonio, al termine esclamò con vivo trasporto che quello era l’uomo che cercava. Sempre Porfirio informa che, entusiasta dell’insegnamento di Ammonio, il quale comunicava il suo pensiero solo oralmente, lo stesso Plotino per lungo tempo si limitò all’insegnamento orale e nelle sue ricerche infondeva lo spirito (νοῦς) di Ammonio (*Vita*

Plot., VI, 14, 14-16), ossia quella capacità di riflettere e penetrare in profondità nei problemi filosofici. La tradizione lo presenta, poi, come persona schiva e per nulla affatto appariscente, la quale condusse un'esistenza semplice e appartata, e al tempo stesso ricca di bontà e saggezza, tanto da essere definito *theodidaktos*, «istruito da Dio».

Se ne ignora invece la patria e, quanto al nome, Teodoreto di Cirro spiegò che Sacca trae

origine dall’umile mestiere di portatore di sacchi che all’origine il personaggio fu costretto a esercitare (*Graec. aff. cur.*, VI, 96), ma in tutta evidenza la spiegazione è banale e, di conseguenza, assai poco credibile. Alcuni studiosi moderni hanno invece ipotizzato che l’appellativo «Sacca» derivi dall’avere il personaggio fatto parte della stirpe indiana dei Saker o dall’essere stato addirittura un Sakka-Muni, vale a dire un monaco buddista. Ma – con

altrettanta evidenza – il carattere quanto meno insicuro dell’ipotesi balza immediatamente agli occhi.

Notizie meno fantasiose ci sono invece offerte circa le sue convinzioni religiose e il suo pensiero. Quest’ultimo in ogni caso è difficile da ricostruire nell’esatta cifra che va attribuita al personaggio, separata da quanto è invece eredità del neoplatonismo e, in particolare e in modo determinato, è speculazione del discepolo Plotino, dal

momento che Ammonio – sulla linea socratica – non scrisse nulla e notizie sulle dottrine da lui professate ci vengono dal neoplatonico Ierocle di Alessandria (*ap*. Phot., *Bibl*. cod. 214, 172 a 2-9 = Test. 12 Schwyzer; *Bibl*. cod. 251, 461 a 24-39 = Test. 15 Schwyzer) e da Nemesio di Emesa (*De nat. hom*., 2-3), vissuti entrambi nel V secolo d.C. e dunque in un periodo cronologicamente troppo distante da quello in cui operò Ammonio per garantire che le posizioni a lui attribuite

corrispondano alle dottrine da lui medesimo storicamente ed espressamente professate.

Eusebio di Cesarea (*Hist. eccles.*, VI, 19, 7) informa che Ammonio dapprima fu cristiano e soltanto in seguito aderì al paganesimo, e la notizia, valutata con il criterio cronologico e con quello dello specifico interesse di Porfirio stesso a presentare il pensiero di Plotino nella maggiore autenticità possibile anche per ciò che attiene alla sua potenza speculativa, è in ampia misura

da ritenersi fondata. Ché, non è del tutto azzardato credere, nell'ambito di questa importante circostanza, che un'influenza non irrilevante su Ammonio poté avere esercitato il fascino intellettuale e dottrinale di Plotino, il quale, come s'è detto, fu suo allievo a Roma ed era pagano: ove il discepolo è dotato di una statura intellettuale superiore a quella del maestro, non è illogico supporre che il secondo subisca il fascino del primo, e la storia della cultura non

manca di esempi significativi in tal senso (per stare alla cultura filosofica del secondo Novecento italiano, il neoparmenidismo di Emanuele Severino ha probabilmente condizionato la metafisica del maestro Gustavo Bontadini nel sostenere, nella famosa dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio da lui formulata, una concezione del principio di non contraddizione e della permanenza dell'essere ispirata, per l'appunto, a

Parmenide).

Sotto il profilo strettamente dottrinale, da Ierocle siamo informati che Ammonio distinse nel cosmo tre piani: quello superiore, che comprende Dio creatore, le entità celesti e gli altri dèi; quello intermedio, costituito dalle nature eteree e dai Demoni buoni (cioè gli Angeli); e quello inferiore, popolato dagli uomini e dalle loro anime, oltre che dagli animali terrestri.

Nemesio riferisce poi il modo

in cui Ammonio concepiva il rapporto tra l’anima e il corpo: non un rapporto di tipo fisico e spaziale, ma di natura ontologica, nel senso che l’anima non si trova nel corpo, ma agisce su di esso, costituendone il principio vitale. In particolare, attesta la fonte (*De natura hominis*, traduzione latina di Alfano, c. 2, 7-15), Ammonio polemizzò con gli Stoici, i quali consideravano l’anima un corpo sottilissimo, facendo valere che «i corpi, per propria

natura, possono cambiare e trasformarsi ed essere divisi in parti più piccole e distrutti completamente», mentre queste proprietà non competono affatto all'anima. E ancora: se l'anima fosse, sempre secondo quanto, ad avviso di Ammonio, sostenevano gli Stoici del suo tempo, «un vigoroso movimento intorno ai corpi, che si svolge verso l'interno e verso l'esterno: che quando si produce verso l'esterno determina le qualità e le

quantità, quando invece verso l’interno determina l’unione e le essenze», si dovrebbe obiettare che «ogni moto si origina da qualche forza», mentre non è possibile indicare da quale forza si origini l’anima. Inoltre, la sua immaterialità, ossia la sua incorporeità, è provata dal fatto di non poter distinguere nell’anima le tre dimensioni che invece caratterizzano i corpi in quanto tali.

Avanzando poi la soluzione di come l’anima, che è

immateriale e incorporea, si unisca al corpo, come prova la *compassio*, ossia la «simpatia» che sussiste tra l'uno e l'altra, di modo che «il composto umano si dimostri a se stesso come un solo e identico essere», ecco che cosa attesta Nemesio: l'anima si unisce al corpo senza confondersi con esso; il che «si fa evidente nel sonno, nel quale si separa in qualche modo da esso, divenuto simile a un cadavere, e, in un certo senso, l'abbandona, conservandogli

solo il soffio della vita affinché non perisca del tutto, mentre essa dà prova di rimanere attiva col divinare il futuro e avvicinandosi alle sostanze intelligibili». Ebbene, prosegue Nemesio, «la stessa cosa avviene allorquando l'anima in sé considera qualcuna delle sostanze intelligibili. Allora, infatti, come affermano certuni, si separa dal corpo e ritorna in se stessa, per elevarsi fino agli esseri che sono tali per eccellenza». Chiara la reminiscenza del

noto passo del *Fedone* in cui Platone afferma che l’anima conosce nella misura in cui si svincola dai legami col corpo (93 a-d). Insomma, per Ammonio, «l’anima, essendo incorporea, si diffonde dappertutto come le sostanze corruttibili, e al tempo stesso rimane incorrotta e imperturbata e conserva la propria essenza; e, in forza della vita che è in essa, trasforma sostanzialmente la vita degli esseri cui si unisce, mentre essi, al contrario, non

possono trasformare la sua».

Complessivamente, dunque, da Nemesio ricaviamo che l'anima si unisce al corpo non confondendosi con il corpo, non diventando qualche cosa d'altro da sé medesima, e non corrompendosi. Essa, essendo una sostanza senza grandezza né volume né parti, è in un corpo non come in un luogo, dato che non può essere chiusa e circoscritta in una qualsiasi parte dello spazio. Essa, piuttosto, coesiste col corpo ed è presente in esso, alla stessa

maniera in cui si dice che Dio è in noi, non corporalmente, né materialmente, né fisicamente, né localmente, ma al pari dell'amante, che è legato alla sua amata in forza di rapporti di affetto e simpatia.

Stando poi a Eusebio di Cesarea (*Hist. eccles.*, VI, 4, 26), che in proposito cita come fonte Porfirio, Ammonio sarebbe l'autore cristiano di un libro intitolato *L'armonia di Mosè e di Gesù* e di un secondo libro dal titolo *L'armonia dei quattro vangeli*. Ma la notizia è

per più aspetti dubbia, tanto che alcuni studiosi hanno ipotizzato che si tratti di omonimia tra il nostro personaggio e un autore cristiano non altrimenti noto. Certo è, in ogni caso, che se veramente fosse l'Ammonio Sacca maestro di Plotino, l'autore dei due libri, la loro composizione sarebbe da attribuire a un periodo giovanile del pensatore, anteriore alla sua apostasia.

Plotino[14]

Nel solco di Platone

Di Plotino, il pensatore più importante del neoplatonismo, conosciamo la vita e gli scritti grazie al suo allievo, nonché editore, Porfirio, il quale, parecchi anni dopo la morte del maestro, rivide i 54 trattati che Plotino aveva scritto di getto e, per rendere l’esposizione organica e sistematica, li sistemò per argomento dividendoli in sei gruppi di nove, donde il titolo di *Enneadi*, e premettendovi un’introduzione dal titolo *Vita*

di Plotino. Prima di Porfirio, un altro discepolo, Amelio, aveva approntato un'edizione, copiando direttamente dagli autografi di Plotino (*Vita*, 20, 4-7). E uno scolio alle *Enneadi* (IV, 4, 19) ci dà notizia di un'altra edizione ancora, fatta dal medico Eustachio con alcune differenze, nelle divisioni e nei titoli, rispetto a quella porfiriana.

Secondo quanto afferma Porfirio in *Vita Plot.*, 24-26, la prima Enneade raccoglie prevalentemente scritti di

etica, la seconda di fisica, la terza quelli di cosmologia, la quarta i trattati sull'anima, la quinta quelli relativi all'Intelletto e la sesta trattati sull'Intelligibile e sull'Uno.

Nella filosofia di Plotino si ritrova la dicotomia platonica tra mondo intelligibile (τό νοητόν) e mondo sensibile (τό αἰσθετόν). Il mondo intelligibile è il mondo dell'essere, del reale inteso in senso ontologico (e non spaziale), di ciò che esiste indipendentemente da altro, di

ciò che non è soggetto al divenire. Il mondo sensibile, invece, soggetto al mutamento, è il regno dell'«essere» secondo un grado inferiore rispetto all'intelligibile. Il mondo plotiniano è strutturato gerarchicamente: i diversi livelli di essere sono, infatti, *ipostasi* di ciò che sta al vertice della gerarchia, l'Uno, cioè le realtà in cui esso si pone e che rappresentano, di conseguenza, i piani in cui la perfezione ontologica si sostanzia.

Ma, come gli studiosi hanno rilevato (D'Ancona), la teoria dell'Uno come primo principio è l'estrema conseguenza, e non la premessa, dei presupposti della dottrina delle cause, di quella dottrina, cioè, secondo la quale, se si fanno discorsi sugli esseri intelligibili, bisogna ben coglierne la natura, conoscerli in se stessi e concepirli secondo i principi a loro adeguati, costruendo principi razionali extrafisici, che non partono dalla realtà materiale (*Enn.*, VI 5, 2, 19-

23).

La storiografia filosofica ha accuratamente individuato le possibili «fonti» da cui ha tratto nutrimento il pensiero plotiniano: sono stati esaminati i punti di contatto con il medioplatonismo (Alcinoo), con il neopitagorismo (Moderato di Gades, Numenio di Apamea), con la scuola peripatetica (Alessandro di Afrodisia), con lo stoicismo, con lo scetticismo, con lo gnosticismo sethiano, con le filosofie orientali.

Tuttavia, bisogna evitare di assolutizzare o radicalizzare tali influenze: certamente, la filosofia di Plotino si alimentò della congerie di dibattiti e di idee che presero piede tra il I sec. a.C. e il II d.C., ma tali dottrine, piuttosto che venire ecletticamente affiancate dal filosofo, confluirono – «come acqua di rivo che riunisce in sé i sapori della roccia dalla quale sgorga e dei terreni per i quali è passata», per usare la nota e magnifica immagine di Giorgio Pasquali – nella visione

originale e personale che egli ebbe del platonismo.

L'Uno-bene

Plotino, da «fervente monista» (Emilsson), identifica il principio di tutto (ἡ πάντων ἀρχή) con l'Uno, l'assolutamente semplice (ἁπλοῦν), incontaminato (εἰλικρινές), puro (καθαρόν) (I, 6, 7, 9-10), esistente di per sé (εφ᾽ ἑαυτοῦ ὄν), diverso da ciò di cui è principio, che prescinde da ogni molteplicità

e da ogni semplicità ordinaria (V, 3, 16, 14-16), non mescolato con le realtà che derivano da lui; e, tuttavia, in grado di essere presente in esse (V, 4, 1, 5-8). L'Uno non è né in movimento né in quiete, non è in un luogo e neanche in un tempo (VI, 9, 3, 42). Essendo infinito (ἄπειρον), non può essere misurato né numerato, non presenta alcun limite e non ha né parti né configurazione (V, 5, 11, 2-5). Essendo privo di forma, di figura (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος:

VI, 7, 17, 40) e di sostanza, esso è – con chiaro riferimento al passo platonico di *Resp.*, 509 b 9 – «al di là dell'essere» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) perché superiore all'essere (V, 4, 2, 39-40) e, pertanto, non lo si può cogliere come un qualcosa di qualitativamente e quantitativamente determinato, vale a dire come un «questo» (V, 5, 6, 6-7).

L'Uno non è una certa cosa particolare perché genera e, quindi, precede ogni cosa, e non si identifica con nessuna

delle cose perché è principio di tutte le cose (III, 8, 10, 28-32). Ma essere al di là dell'essere non significa essere nulla, bensì equivale a dire che l'Uno non è neppure essere, è cioè non-essere (ὃ μὴ ὄν ἐστιν) (VI, 9, 5, 30). Essendo causa di tutte le cose, è potenza di tutte le cose (δύναμις τῶν πάντων) (III, 8, 10, 1), ma non in quanto riceve, non quindi nel senso di passività, come ad esempio si dice della materia, ma nel senso di potenza che crea, che produce (V, 3, 15,

34), di attività (ἐνέργεια), di potere nell'atto del suo realizzarsi. E senza tale potenza, nulla esisterebbe perché tutti gli esseri devono il loro essere all'Uno, non essendoci neanche, fra gli esseri che partecipano di lui, uno in cui egli non sia presente (III, 8, 9, 24). Private dell'Uno, inteso come loro principio e non come genere di realtà (VI, 2, 10, 22-23), le cose cesserebbero di essere quelle che sono (VI, 9, 1, 1-4). Tutti gli enti, infatti, sono enti a

causa dell’Uno, principio dell’essere (VI, 9, 9, 2), il quale, allora, non è essere, in quanto è il principio che abbraccia tutti gli esseri e, però, abbracciandoli non si disperde in essi, ma li possiede senza esserne posseduto (V, 5, 9, 9-10). Ora, se tutto ciò che deriva dall’Uno è essere, Lui stesso non è essere, semmai è il padre (γεννητὴς) dell’essere (V, 2, 1, 5-7).

In esso, inoltre, la trascendenza è accentuata a tal punto da essere impredicabile

e ineffabile (ἄρρητον) (cfr. V, 3, 13, 1 ss.), al di là del pensiero. Di lui non c'è discorso né scienza (V, 4, 1, 9), perché la scienza è un ragionamento e il ragionamento implica molteplicità (VI, 9, 4, 5-6), in quanto presuppone un soggetto e un predicato da attribuire al soggetto, laddove, invece, l'Uno è assoluta semplicità e non pensa e non conosce nemmeno se stesso perché, essendo uno, coesiste con sé, e quindi non ha

bisogno di pensare se stesso (VI 9, 6, 48-50). Non è difficile scorgere che qui Plotino contesta il celebre passo aristotelico di *Meth.*, XII, 9, 1074 b 34, in cui lo Stagirita presenta il motore immobile come intellezione d'intellezione (νόησις νοήσεως), poiché l'intellezione, cioè attività di un intelletto in atto per essenza, per essere la realtà migliore, deve avere come suo oggetto l'intelligibile migliore. Secondo quanto rimarca il filosofo neoplatonico, quando

Aristotele afferma che il primo principio pensa se stesso, gli nega il carattere di primo, perché, introducendo una dualità tra soggetto e oggetto del pensiero, nega l’unità che dovrebbe contraddistinguere il primo principio (V, 1, 9, 8-9). È per questo che Plotino pone l’Uno al di là del pensiero, giacché il pensiero comporta una molteplicità, e l’Uno, invece, è principio della molteplicità. Tuttavia, è pur sempre possibile parlare dell’Uno, ma, qualunque

predicato gli si attribuirà, avrà un carattere apofatico o negativo perché non si può dire nulla di lui (V, 3, 13, 4-5) e, quindi, si può dire soltanto ciò che esso non è, e non ciò che esso è, si può parlare di lui solo a partire da ciò che viene dopo di lui, dai suoi effetti (V, 3, 14, 6-8).

L'Uno è assoluta perfezione e, dunque, in quanto fondamento, sorgente (πηγὴ), causa dell'essere (VI, 8, 14, 31) e principio di vita (ἀρχὴ ζωῆς) (III, 8, 9, 38-39), coincide con

il Bene (τό ἀῖγαθὸν), ma, poiché a rigor di termini neanche l’espressione «è buono» gli si potrebbe attribuire, quando attribuiamo a lui il Bene, non lo indichiamo come ciò a cui il Bene appartiene, ma come ciò che è Bene (V, 5, 13; VI, 9, 3, 50-51). In quanto tale, esso costituisce il più alto oggetto di desiderio (VI, 7, 25, 18). Del resto, già Platone aveva posto il Bene come principio supremo di tutte le cose, dato che «l’essere e l’essenza provengono da

questo, pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell’essere, essendo superiore in dignità e potenza» (*Resp.*, 509 a).

L’Uno è tutto volontà, è volontà di essere ciò che è, e non c’è niente nell’Uno che non sia voluto, non c’è nulla che preceda la sua volontà ed è proprio questa volontà che ha generato ciò che l’Uno ha voluto e nel modo in cui l’ha voluto (VI, 8, 21, 14 ss.). In quanto Bene, l’Uno ha intrinseca e strutturale a sé

l’esigenza di effondere la perfezione che gli è propria, e quest’effusione coincide con la posizione dell’essere. Infatti, è la sua traboccante sovrabbondanza (ὑπερπλῆρες) a produrre qualcos’altro, a porre l’essere in ogni suo grado (V, 2, 1, 9). Ma la derivazione dell’essere, più che il risultato di un’azione volontaria dell’Uno, costituisce una necessità strutturale per l’Uno e, tuttavia, è una necessità che è insieme assoluta libertà, in quanto l’emanazione è

determinata dallo stesso Uno. Nei termini che abbiamo illustrato, posta la sua immobilità, se dovrà esserci una realtà seconda rispetto a lui, questa dovrà esistere senza che l’Uno manifesti alcuna inclinazione, atto volontario, o movimento di qualsiasi genere. Bisogna pensare la derivazione della molteplicità come se fosse un irraggiamento da se stesso (περίλαμψις ἐξ αὐτοῦ) che non inficia la sua immobilità, simile in questo alla luce del Sole che lo circonda come se gli

ruotasse intorno (V, 1, 6, 25 ss.). Si può immaginare l'Uno-Bene come una grande luce che illumina, conservandosi inalterata e diffondendo il suo chiarore regolarmente, spandendo incessantemente la sua luce pur restando identico a sé, come un centro intorno al quale un cerchio risplende della sua luce, e poi, oltre a questo, un altro cerchio, come se luce scorresse da luce (IV, 3, 17, 12 ss.). Oppure lo si può pensare come una sorgente che non si distingue dalla sua

origine e che dona tutta se stessa a tutti i fiumi, senza che si lasci impoverire da questi, o ancora come la vita di un albero immenso, che è dovunque diffusa, senza perdere il suo carattere di principio, né dissiparsi nel tutto, restando ben insediata nella sua radice (III, 8, 10, 5 ss.). Ma tale effusione, poiché implica una progressiva distanza dall'Uno, risulta essere un processo di degradazione: infatti, se ciò che crea deve essere in sé

migliore di ciò che è creato (V, 8, 1, 30-31), ciò che si origina dall’Uno non avrà la stessa perfezione dell’Uno e, in base alla distanza dal principio, assumerà un proprio grado di perfezione, che sarà sempre inferiore rispetto all’assoluta perfezione dell’Uno. E, siccome la perfezione dell’Uno è di natura ontologica, è cioè pienezza assoluta di realtà, la molteplicità derivata dall’effusione dell’Uno sarà ontologicamente inferiore, ossia avrà meno realtà.

Plotino elabora una teoria dei principi della realtà fondandosi sulla seconda parte del *Parmenide* platonico (V, 1, 8), nella quale, a partire dall'ipotesi dell'uno, si verificano tutte le conseguenze che derivano dalla sua affermazione e dalla sua negazione. Egli fa corrispondere la prima ipostasi, l'Uno-Bene, alla prima ipotesi del dialogo, che pone l'esistenza dell'uno (ἕν), cioè l'Uno assoluto, senza parti, infinito, senza limiti,

senza figura, che non si trova in nessun luogo, non ha movimento, né diverso né identico, né simile né dissimile, né uguale né disuguale rispetto ad altro e a se stesso e di esso non c'è né nome né discorso né scienza né sensazione né opinione (*Parm.*, 137 c-142 a); la seconda ipostasi, l'Intelletto, alla seconda ipotesi del dialogo, l'«uno-che-è» ossia l'«uno-molti» (ἓν πολλά) (*Parm.*, 142 c-155 e); e la terza ipostasi, l'anima, alla terza ipotesi, che pone l'uno

partecipe e non partecipe dell’essere, l’«uno e molti» (ἓν καὶ πολλά) (*Parm.*, 155 e-157 b).

L’Intelletto

L’Intelletto è la seconda ipostasi, ciò che per primo deriva dall’Uno, e ciò che è generato dall’Uno non può che essere la realtà più nobile; e, benché sia seconda a quel principio, è più perfetta di tutte le altre realtà (V, 4, 1, 39-41). L’Intelletto presenta,

infatti, un’affinità sostanziale con il Bene, una stretta comunione (συνουσία) (VI, 2, 11, 36-37); è il più vicino al principio, ma, tuttavia, non si identifica con l’Uno puro (V, 5, 4, 4-6).

Come si diceva, l’effusione dell’Uno deve essere pensata come un irraggiamento da se stesso che non inficia la sua immobilità. Pertanto, se qualcosa esiste dopo l’Uno immobile, è venuta all’esistenza senza alcun movimento o atto volontario

del primo principio. Ciò che la sovrabbondanza dell’Uno produce una volta generato, cerca di cogliere ciò che lo precede, si rivolge verso l’Uno e viene fecondato, e, guardando verso di lui e contemplandolo, s’individua e diviene Intelletto: «il suo star fisso rivolto a se stesso ha generato l’Essere; il suo guardare all’Uno ha generato l’Intelletto. E siccome per vedere deve essere stabilmente rivolto a sé, è a un tempo Intelletto ed Essere» (V, 2, 1, 9-

13). Dunque, ciò che l'Uno genera è vita indeterminata (ἀόριστος ζωή), la quale, nell'atto del guardare lassù, si delimita e determina (VI, 7, 17, 14-15): infatti, essa, rivolgendosi verso l'Uno, contempla e proprio in questa sua contemplazione consiste l'Intelletto (V, 1, 7, 5-6). Se non contemplasse l'Uno e non si rivolgesse a esso così da essere resa perfetta, sarebbe, in quanto visione, indefinita, indeterminata, giacché è proprio l'intelligibile che la

determina e la definisce (V, 4, 2, 4-6). E, nel cercare di conoscere l'Uno e afferrarlo come semplice, l'Intelletto è costretto a uscire da sé e a cogliere l'Uno come altro che si è moltiplicato in lui stesso (V, 3, 11, 1-8). Dunque, l'Intelletto non vede l'Uno in quanto tale, non coglie l'Uno nella sua pienezza, ma sotto forma di una molteplicità che costituisce il mondo intelligibile (VI, 7, 15, 10 ss.).

Nell'Intelletto, l'unità assoluta, cioè l'assoluta

perfezione, è già infranta e con esso ha origine la molteplicità, espressa dalla dualità di pensiero e pensato. Poiché deriva dall'Uno, si fa molti e mantiene in sé la natura dell'alterità, divenendo uno-molti (VI, 2, 22, 9-10); esso è, infatti, l'insieme delle Forme intelligibili platoniche interpretate come atti di pensiero, che possiede tutte quante in se stesso, non come in un luogo, ma come possiede se stesso, essendo una sola cosa con loro (V, 9, 6, 1-3). Tale

concezione si ritrova nel Timeo, laddove Platone presenta la sfera delle realtà intelligibili come un organismo vivente, che comprende in sé tutti i viventi intelligibili (νοητὰ ζῷα) (*Tim.*, 35 c). Però, le idee, intese come vere e proprie potenze (VI, 2, 21, 7), non si differenziano dall'Intelletto, perché ciascuna forma è l'Intelletto preso come singolo, così come la scienza nella sua interezza è tutti i teoremi, mentre ciascuno di questi è una parte dell'intero

distinta non spazialmente, ma secondo la funzione particolare che assume nel complesso (V, 9, 8, 2-7). Il Nous è, quindi, vita di un uno-molti, per cui per la sua molteplicità è definito molteplice, e per la sua definitezza è definito uno (VI, 7, 17, 22-25), ma non patisce divisioni al suo interno né si indebolisce per via della frammentazione, e non è manchevole nelle sue parti, perché ciascuna di esse non è separata dall'intero (III, 2, 1, 26-30). Gli esseri intelligibili

sono molti e uno allo stesso tempo: sono molti in uno e uno in molti ed esistono tutti insieme. Inoltre, agiscono rispetto all'intero, insieme all'intero, e, anche rispetto alla parte, agiscono non disgiunti dall'intero (VI, 5, 6, 1-4). L'unità dell'Intelletto è strettamente connessa alla sua molteplicità, perché l'Essere è un «uno-dappertutto» che, nonostante il suo essere molteplice, è sempre nell'identico, e non è possibile distinguerlo in parti, perché è

«tutte le cose insieme» (V, 3, 15, 18-22).

L’Intelletto-Essere è pura attività intellettiva, capacità di apprendere intuitivamente l’oggetto: l’atto dell’Intelletto, l’intellezione, è una visione che coglie sé e l’oggetto in perfetta unità (V 1, 5, 18-20). Allora, dice Plotino, si potrebbe sostenere, che, per gli oggetti immateriali, la scienza si identifica con il suo oggetto. Ma, subito precisa che tale asserzione non significa che siano la medesima cosa la

scienza e il suo oggetto, né la ragione pensante un certo contenuto e il suo contenuto, ma, al contrario, che l'oggetto nella sua immaterialità è a un tempo pensato e pensiero, che l'oggetto di pensiero, cioè, è l'oggetto dell'intelletto e l'atto dell'intelletto; e, d'altra parte, l'intellezione non è l'apprensione razionale o l'intuizione della cosa, ma, invece, è intelletto e scienza (VI, 6, 6, 19-26). Si ravvisa qui l'eco del *De anima* là dove il filosofo afferma che, nel caso

degli oggetti senza materia, il soggetto pensante (τό νοοῦν) e l'oggetto pensato (τό νοοῦμενον) sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e ciò che è conosciuto in questo modo costituiscono un'identità (III, 4, 430 a 2-5). E tale passo deve essere letto in parallelo alla parte del capitolo XII della *Metafisica* riservata alla natura del motore immobile, nella quale Arisotele prova che il *noûs* pensa se stesso e che ciò si verifica nella *episteme*

teoretica. Infatti, dapprima, lo Stagirita afferma che sempre (ἀεὶ) risulta che «non sono la stessa cosa l'essenza dell'intellezione (νόεσις) e l'essenza dell'essere pensato (νοουμένον)» (1074 b 38), ma, poi, precisa che in alcuni casi (ἐπ'ἐνίων) «la scienza è l'oggetto stesso» (1075 a 1) e, nel caso specifico delle scienze teoretiche, l'oggetto è la nozione (λόγος) e l'intellezione (1075 a 2-3). E «poiché la cosa noeticamente pensata e l'intelletto non sono diversi,

tutte le cose che non hanno materia saranno identiche, e l’intellezione sarà una con la cosa noeticamente pensata» (1075 a 3-5). Pertanto, Aristotele sostiene che soltanto in un particolare tipo di attività noetica, soltanto cioè quando la scienza teoretica è oggetto del *noûs*, si verifica la noesi della noesi.

L’identità postulata da Plotino, però, è più stretta di quella aristotelica: per Plotino, ogni Idea pensata è a sua volta Intelletto e le idee non sono,

quindi, contenuti dell'Intelletto, ma sono esse stesse soggetto intelligente. Nel *Noûs*, infatti, ogni essere è manifesto totalmente all'altro nella sua interiorità, come la luce è manifesta alla luce e possiede tutte le cose dentro di sé e vede tutte le cose riflesse nell'altro, in modo che tutto è dappertutto, tutto è tutto, e ciascuno è tutto in un incommensurabile splendore (V, 8, 4, 5-8). Dunque, se l'Intelletto, l'intellezione e l'oggetto dell'intellezione

formano, tutti insieme, un’unità e se l’Intelletto e l’intellezione dell’Intelletto non differiscono dal pensato, l’Intelletto penserà se stesso in quanto è identico all’intellezione, ed è identico all’oggetto dell’intellezione, sicché quello che esso coglie nell’intellezione non è altro che se medesimo (V, 3, 5, 43-48). E fin dall’origine l’Intelletto si trova ad avere nel suo pensare anche il pensare di pensare come se fosse un’unica realtà (II, 9, 1,

50-51).

Nel trattato VI, 2, *Sui generi dell'essere*, Plotino descrive la struttura dell'Intelletto, articolato secondo i cinque generi sommi (μέγιστα τῶν γενῶν) tratti dal *Sofista* di Platone (254 d): essere, identità, differenza, movimento e quiete (VI, 2, 7-8). Essi non solo sono Forme intelligibili pensate dall'Intelletto, non solo sono atti di pensiero costitutivi dell'Intelletto, non solo presuppongono e contengono

in sé la totalità delle Forme, ma, nondimeno, sono la condizione necessaria dell'attività di pensiero dell'Intelletto, perché sono i principi che regolano la relazione interconnessa tra la molteplicità delle Forme e l'Intelletto.

L'Intelletto è l'autentica eternità (ὁ ὄντως αἰών) (V, 1, 4, 17-18), perché non presenta successione interna né estensione né variazione (III, 7, 6). In esso, il futuro è già presente e non c'è nulla che

accada dopo; e, se il futuro è già presente, è necessario che sia presente come qualcosa di pensato che avverrà in futuro (VI, 7, 1, 48-57). L'Intelletto è Vita stabile che contiene ogni cosa in uno stato di eterno presente, in cui da sempre tutto già c'era, così com'era, tutto insieme, come una perfezione non divisibile, quasi che tutto si concentrasse in un punto senza progredire in un libero sviluppo (III, 7, 3, 15-23). L'Intelletto abbraccia tutte le cose e le ha in sé in quiete e

nello stesso luogo; il futuro non vi si trova come neppure il passato, perché tutte le cose restano sempre presenti tali e quali, quasi fossero soddisfatte della loro attuale condizione (V 1, 4, 21-25).

L'anima e il mondo fisico

Terza ipostasi è l'anima (ψυχῆ), che occupa una posizione intermedia fra gli enti e costituisce il tramite tra mondo intelligibile e mondo sensibile: partecipe della natura divina,

come grado ultimo dell'intelligibile, essa si trova al confine con la natura sensibile, alla quale trasmette parte di sé e ne riceve qualcosa in contraccambio (IV, 8, 7, 5-9; IV, 4, 3, 11).

L'anima è immagine (εἰκών) e pensiero (λόγος) dell'Intelletto (cfr. V, 1, 3; V, 1, 6), dunque è incorporea, priva di estensione e non si trova in nessun luogo. Infatti, analogamente all'Uno, l'Intelletto, riversando fuori la sua potenza, genera l'anima,

rimanendo esso stesso immobile (V, 2, 1 13-17). Essa deriva dall'Intelletto non solo la sua realtà, ma anche l'atto stesso del suo pensare: nella contemplazione del Nous, nel guardare a esso, essa trae da sé, come qualcosa di familiare, tutto ciò che pensa e attua (V, 1, 3, 16-17). Poiché l'anima viene immediatamente dopo l'Intelletto, la sua vita è più prossima alla verità, e, in virtù dell'Intelletto, ha già la forma del Bene. Però, essa possiede il Bene solo se guarda

all’Intelletto (I, 7, 2, 6-8): solo attraverso l’Intelletto l’anima vede il Bene (IV, 4, 4, 1), mira a Lui (I, 7, 2, 2) e, affascinata, gioisce di quella vista (VI, 7, 31, 7).

All’interno dell’anima, come ha segnalato Henry Blumenthal, è possibile rilevare tre livelli: (1) l’anima in se stessa, suprema, universale, totale (ὅλη), considerata come pura ipostasi del mondo intelligibile, in stretta unione con l’Intelletto da cui deriva e separata dal mondo sensibile;

(2) l’anima del mondo (τοῦ παντὸς ψυχή), la cui parte superiore permane sempre nell’intelligibile, mentre quella inferiore è inviata a creare, reggere e governare il cosmo, senza essere riempita di piaceri, desideri e dolori (IV, 8, 2, 31 ss.); (3) le anime particolari che animano e vivificano i singoli corpi, ossia le anime delle stelle e le anime degli uomini e dei viventi particolari: le loro facoltà superiori provengono dall’intelligibile, mentre le

parti inferiori provengono dall'anima del mondo.

All'origine c'è una sola e unica anima, e da questa derivano le anime molteplici, le quali, secondo lo stesso principio dell'Intelletto, sono e non sono divise, mentre l'anima, che è la sola ragione formale dell'Intelletto, resta stabilmente in sé (IV, 3, 5, 15-17). L'anima del mondo e le anime particolari sono, quindi, della stessa natura dell'anima suprema e si differenziano per la maggiore o minore

vicinanza con i corpi. Fra le anime c'è, infatti, una differenza di grado, in quanto l'anima del tutto non si è allontanata dall'intero dell'anima suprema, ma, restando là, è stata rivestita del corpo, mentre le altre anime particolari hanno ricevuto in sorte delle parti del corpo già esistente. E mentre l'anima universale contempla l'Intelletto nella sua interezza, le altre guardano piuttosto ai loro rispettivi intelletti, che sono parziali (IV, 3, 6, 11-17).

Il fatto che l'anima sia una non impedisce, però, l'esistenza delle molte anime: essa è una e molteplice (IV, 9, 2, 26-28); la molteplicità, cioè, non contrasta con l'unità, l'anima unica nella sua interezza non impedisce che siano in lei incluse le molteplici anime, né, viceversa, queste ultime escludono l'unica anima. Esse sono distinte ma non separate, sono presenti l'una all'altra eppure sono estranee (VI, 4, 4, 34-43).

Originariamente non divisibile (οὐ μεριστὴ), l’anima diviene tale quando si trova nei corpi. In tal modo, se i corpi vengono divisi, anche la forma presente in essi si divide e, siccome rimane tutta intera in ciascuna delle frazioni ottenute, avviene che l’identica forma si faccia molteplice, ogni volta che una sua parte si separa completamente dall’altra (IV, 1, 1, 33-38). Essa è, dunque, divisibile nel senso che è in tutte le parti in cui è presente, ma al contempo è

indivisibile per il fatto di trovarsi tutta intera in ogni qualsiasi parte in cui si trova (IV, 1, 1, 64-66). L'anima è e non è divisa; o, meglio, essa stessa non è divisa né subisce divisione; resta integra in sé, ma è divisa tra i corpi, perché questi non possono accoglierla in forma indivisa, ma solo comunicandole la loro peculiare divisibilità. La divisione, dunque, è un carattere dei corpi e non dell'anima (IV, 1, 1, 69-76). È necessario che l'anima sia

contemporaneamente unità e molteplicità, divisa e indivisa, unica e presente in più luoghi. Se, infatti, non fosse così, verrebbe meno la natura che unisce e governa il tutto e che, abbracciando ogni realtà, la tiene e la guida con saggezza. Questa natura è molteplice, perché molti sono gli esseri; eppure è anche una, perché unico è il principio che unifica. L'anima, grazie alla sua molteplice unità, distribuisce la vita a tutte le parti e con la sua indivisibile unità le governa.

Plotino richiama il passo del *Timeo*, in cui Platone descrive la generazione dell'anima del mondo, la quale è collocata dal demiurgo al centro del corpo dell'universo ed è composta «dall'essere indivisibile, che è sempre identico a se stesso, e da quello divisibile nei corpi» (*Tim.*, 35 a 1-3). L'anima è una e indivisibile, in quanto composta da una parte che ha origine nel mondo intelligibile, ma è allo stesso tempo divisibile nei corpi in cui si trova, in quanto composta

anche da una parte che, provenendo dall'intelligibile, discende nel mondo sensibile senza, tuttavia, accoglierne le caratteristiche (IV, 1, 2, 39-55). E per questo, afferma Plotino, è preferibile dire non che l'anima è nel corpo, ma che il corpo è nell'anima, in quanto nel più importante, in ciò che ha più potere, risiede ciò che tale non è, nel contenente il contenuto, nella realtà stabile ciò che è effimero (IV, 3, 20, 41-51; III, 9, 3, 1-4). Il corpo si trova nell'anima allo stesso

modo in cui si dice che i corpi si trovano nella luce o nel calore. Essi diventano illuminati o caldi senza che la sorgente della luce o del calore subisca affezioni; allo stesso modo, i corpi diventano animati, grazie alla presenza e alla potenza causale dell'anima (VI, 4-5).

Essendo luce e impronta (φῶς καὶ ἴχνος) del Nous che è pensiero, essa stessa è intellettiva e, dunque, pensa; ma, poiché il generato non può essere migliore del genitore,

l’anima pensa discorsivamente (διάνοια), passando in successione da un contenuto di pensiero all’altro, e non intuitivamente. Ma il pensare è propriamente il compito dell’Intelletto e non dell’anima, dal quale altrimenti non si distinguerebbe. Per un verso, infatti, essa è legata all’Intelletto, dal quale dipende, e per questo si sente ripiena e appagata, e, partecipando della sua natura, pensa. Per un altro verso, però, è in rapporto con ciò che

viene dopo, o, meglio, ne è la causa, il principio generatore (V, 1, 7, 42-48). Allorché si volge alle realtà superiori, essa pensa; quando, invece, guarda se stessa, ordina, dirige e comanda ciò che è dopo di lei (IV, 8, 3, 25-27). In quest'ultimo caso, essa è causa primigenia (πρωτουργός αἰτία: III, 1, 8, 8), governa la generazione dei corpi e determina il loro modo d'essere, comunica la vita alle cose che non hanno vita propria, e la vita che comunica

è la sua stessa vita (IV, 3, 10, 20-21 e 37-38). Il mondo, infatti, si adagia nell'anima che lo sorregge e non lo lascia in nessuna parte privo di sé e, poiché per sua natura non è una grandezza definita, avvolge l'intero corpo del mondo fin dove esso si estende (IV, 3, 9, 36-44). L'anima è, infatti, generatrice di tutti i viventi, terrestri e marini, degli astri divini, del Sole, del cielo (V, 1, 2) e, quando si muove da sé, conferisce movimento a tutte le cose e, pertanto, è

principio di movimento (ἀρχὴ κινήσεως; IV, 7, 9, 6-9). La parte di lei che si proietta nella materia costituisce la natura e nella natura stanno gli esseri, i quali, dunque, risultano le estreme propaggini dell'intelligibile. La natura è forma, ragione formale capace di riprodurne altre, conferendo al sostrato qualcosa di sé come principio di generazione e permanendo immobile. Dunque, la ragione formale che si esplica nella figura visibile è ormai una realtà infima, priva

di vitalità e non più capace di riprodursi, mentre la ragione formale ch'è dotata di vita è sorella del principio creatore della forma e, condividendone il potere, lo esercita sulla realtà diveniente (III, 8, 2, 29-34). La creazione è, allora, contemplazione (θεωρία), l'esito di un atto contemplativo che resta qual è e, in quanto tale, crea (III, 8, 3, 20-23). La natura, perciò, è l'anima, figlia di un'anima più originaria che gode di una vita più intensa e non volge lo sguardo né verso

l'alto né tanto meno verso il basso, ma resta immobile nella condizione in cui è (III, 8, 4, 15-19).

Se l'Intelletto è l'autentica eternità (αἰών), il tempo (χρόνος) che scorre nella dimensione dell'anima è solo una copia dell'eternità (V, 1, 4, 17-19). Plotino dedica il trattato III 7, *Sull'eternità e il tempo*, al «tremulo ed esigente» problema del tempo, come lo ha qualificato Borges, e lo fa a partire dal passo del *Timeo* di Platone (*Tim.*, 37 d), in cui il

demiurgo, divino artigiano, plasma l’universo sensibile come rappresentazione (ἄγαλμα) degli dèi eterni, dotato di movimento e di vita, a immagine delle idee. Ma poiché il modello (παράδειγμα) intelligibile è un vivente eterno e senza tempo, mentre la sua copia (εἰκών) sensibile ha avuto un principio ed è soggetta al tempo, tra i due piani non può che sussistere uno scarto che interessa il livello ontologico. Per ridurre tale differenza ontologica nei

limiti del possibile, il demiurgo pensa di produrre un'«immagine mobile dell'eternità» (αἰώνιον εἰκόνα κινητήν) che procede secondo il numero: il tempo. Plotino, infatti, attribuisce la genesi della temporalità alla potenza irrequieta che l'anima possedeva, desiderosa di trasferire in qualcosa di diverso quanto aveva contemplato nel mondo intelligibile, non sopportando più che tutto ciò che aveva contemplato le fosse

presente in quella forma concentrata (III, 7, 11, 20-23). L'anima, allora, creò il cosmo sensibile a imitazione di quello intelligibile, facendolo muovere di un moto che è l'immagine del movimento del mondo intelligibile. Per questo motivo, l'anima si diede una forma temporale, creando il tempo in luogo dell'eternità, e poi, in seguito, costrinse il cosmo appena generato a sottomettersi a esso, dato che, dopo tutto, l'aveva fatto esistere nel tempo e nel tempo

aveva incluso tutti i suoi processi (III, 7, 11, 27-33). All'eternità dell'Intelletto, in quiete, identico, inalterabile e senza limiti, si oppone il tempo della vita dell'anima, che realizza i suoi atti progressivamente, uno dopo l'altro, in successione. Al posto del movimento dell'Intelletto, vi è un certo movimento di qualche parte dell'anima; al posto dell'identità, dell'uniformità e della stabilità, vi è la realtà che non permane identica a se stessa, ma compie

un atto dopo un altro; al posto dell'inesteso e dell'unità vi è uno sviluppo unitario, che è solo l'immagine dell'unità; al posto di un infinito già in atto e completo si ha un tendere costante verso l'infinito; infine, al posto di un intero compatto, ci sarà un insieme di parti sempre in via di costituzione (III, 7, 11, 35-56).

LA MATERIA

Nelle *Enneadi* troviamo varie e non affatto unitarie definizioni

della materia (ὕλη) e, come ha evidenziato Chiaradonna, tale atteggiamento può essere giustificato se si considerano i diversi punti di vista da cui Plotino osserva lo stesso fenomeno.

È innanzitutto da rilevare che anche la materia è spiegata da Plotino all'interno del processo di derivazione di tutte le realtà dall'Uno: essa si configura come l'ultimo prodotto e, quindi, come una sorta di forma di non-essere; Plotino chiarisce, però, che non

si tratta del non-essere assoluto attribuito al primo principio, ma solo di qualcosa di diverso dall’essere (ἕτερον τοῦ ὄντος) (I, 8, 3, 4-8). La materia è, dunque, non-essere in quanto viene a coincidere con quell’aspetto dell’alterità che si oppone al vero essere, ossia alle ragioni formali. Essa è privazione essenziale (στέρησις) di essere (II, 4, 16, 1-4), perché è preceduta dall’essere, e pertanto non è essere, ma qualcosa di diverso che fronteggia la bellezza

dell’essere (II, 4, 16, 24-27). L’anima particolare, quando si rivolge a se stessa, e non alle realtà che la precedono, produce le realtà successive, che sono immagini di sé ossia non essere. L’anima, infatti, procedendo come sospesa nel vuoto, diviene sempre più indefinita e l’immagine indeterminata di questa immagine risulta del tutto oscura, perché priva di ragione e di intelligibilità, ed è assai lontana dall’essere (III, 9, 3, 7-16). La materia, quindi, è come

simulacro (εἴδωλον) e fantasma (φάντασμα) di una massa, come aspirazione a essere una realtà, o una realtà immota ma senza stabilità, in sé invisibile e per di più sfuggente a chi vorrebbe osservarla (III, 6, 7, 13-15); è simile a un simulacro che non riesce a star fermo e neppure a fuggire (III, 6, 7, 18-19). E anche le cose che si generano nella materia risultano essere una specie di gioco, simulacri in un simulacro (εἴδωλα ἐν ειδώλῳ), come una realtà riflessa nello

specchio, che compare in un luogo mentre si trova in un altro. Le realtà che entrano ed escono sono copie degli esseri reali, immagini riflesse su un'immagine senza forma, rese visibili proprio dalla mancanza di forma della materia. Sembrano attive su di essa, ma in verità non lo sono, perché instabili, vacue e inconsistenti. E poiché anche la materia è inconsistente, quelle immagini l'attraversano senza neppure dividerla, come se passassero nell'acqua, o come se qualcuno

volesse immettere delle forme nel vuoto (III, 6, 7, 24-33), o ancora come in uno specchio, che non subisce alcuna influenza da parte delle immagini che mette in mostra (III, 6, 9, 16-19).

Nella discesa e nell’allontanarsi da sé dell’Uno-Bene, la materia rappresenta il termine estremo oltre cui non è più possibile che si generi nulla. In quanto ultimo prodotto derivante dall’Uno, la materia si trova a essere una specie di principio

opposto all’Uno-Bene, e perciò, nel trattato I, 8, *Su ciò che sono e da dove vengono i mali*, viene definita come il male in sé, in quanto non possiede più nulla del Bene (I, 8, 7, 17-23). Del resto, ciò che è inferiore nella scala del bene è superiore nella scala del male (II, 4, 15, 17-25).

È pur vero, tuttavia, che altrove la materia viene caratterizzata positivamente. Nel trattato II, 9, *Contro gli gnostici*, nel combattere la posizione gnostica di disprezzo

verso il mondo sensibile, Plotino sostiene che questo esiste per l'Uno e che, considerandolo come copia e non come modello, non esiste un'altra immagine più bella (καλλίων εἰκὼν) del mondo intelligibile (II, 9, 4, 26). E, dato che l'intero universo è forma, Plotino giunge persino a identificare la materia come una certa qual forma ultima (V, 8, 7, 22-23). L'attività dell'anima, del resto, giunge dovunque, e non c'è luogo ch'essa lasci privo di sé (III, 8,

5, 10-14).

L'uomo

L'uomo, costituito da un'anima che appartiene al mondo intelligibile e da un corpo legato al mondo sensibile, si colloca in una posizione di confine tra i due mondi e, dunque, ha la possibilità di inclinare ora per l'uno ora per l'altro. Tuttavia, egli s'identifica con l'anima incorporea.

La medesima percezione

sensoriale non è altro che un riconoscimento dell'anima di qualcosa che appartiene al mondo sensibile. Certamente, dice Plotino, noi sentiamo con la facoltà della sensazione, ma non siamo noi a sentire: le sensazioni, cioè, non sono delle affezioni dell'anima, perché l'anima non è soggetta a cambiamento, ma un atto di giudizio (κρίσις) dell'anima, rivolto alle affezioni (III, 6, 1, 1-4). Nel percepire, l'anima assume il ruolo dell'artigiano, mentre il corpo, quello dello

strumento: quest’ultimo, infatti, ha un ruolo passivo e subalterno, mentre l’anima registra le impronte del corpo, quelle dirette o quelle mediate dal corpo, oppure formula giudizi sulla base delle affezioni del corpo (IV, 3, 26, 1-9). La facoltà sensibile dell’anima, quindi, non percepisce direttamente i dati sensibili; essa piuttosto percepisce le impressioni che sono generate dalla sensazione nel corpo animato e che hanno già di per sé natura

intelligibile. Di conseguenza, la sensazione esterna non è altro che un'immagine di quest'altra che è sostanzialmente più autentica, in quanto è contemplazione impassibile di pure forme (I, 1, 7, 9-14). L'uomo si può dire dotato di sensi perché è capace di percezioni, anche se di tono inferiore e rivolte a realtà inferiori che sono immagini di quelle intelligibili. In tal senso, le nostre sensazioni non sono che pensieri oscuri, mentre i pensieri di quel mondo sono

sensazioni chiare (VI, 7, 7, 28-31). La sensazione, quindi, è di pertinenza del composto grazie alla presenza dell'anima; e non perché l'anima si consegni così com'è al composto o all'altra parte, ma perché, a partire da quel determinato corpo e da quella specie di luce che essa stessa elargisce, produce la natura del vivente come qualcosa di diverso, cioè come quella certa realtà a cui appunto vanno riferite la sensazione e tutte le altre passioni riferibili al vivente (I,

1, 7, 1-6).

Del resto, infatti, l’uomo, prima che nascesse, era parte integrante del tutto, non separata e distinta dall’intelligibile (VI, 4, 14, 16-21). Così Plotino descrive la discesa dell’anima nel corpo, in cui l’aspetto volontario di tale processo è strettamente legato a quello necessario (IV, 8, 5, 7-8): l’anima, benché sia divina, entra nel corpo e, come natura divina di ultimo rango, per effetto di un’inclinazione autonoma e anche del suo

potere di trasmettere ordine al mondo sottostante, scende quaggiù. Se però l'anima se ne fugge via al più presto, la conoscenza acquisita del male non le reca alcun danno; anzi, ne trae vantaggio perché essa, avendo cognizione della natura malvagia, può rendere manifeste le proprie facoltà, rivelando le sue opere e le azioni che nell'assoluta quiete del mondo incorporeo sarebbero state inutili, perché incapaci di giungere ad attualizzazione (IV, 8, 5, 25-

32).

Tuttavia, accade che le anime passano dall'intero a essere parti e all'essere padrone di sé; e, quasi si fossero stancate della loro vita in comunione con altri, si ritirano, ciascuna nella propria individualità. Protraendosi nel tempo, questo comportamento le fa allontanare dal Tutto e, distinguendole da esso, ne fa perdere il contatto, in quanto non si rivolgono più all'intelligibile. A tal punto l'anima s'è già ridotta a parte

isolata, perdendo forza e disperdendosi in mille impegni; e siccome guarda ormai a ciò ch'è parziale, da un lato prende le distanze dal Tutto, dall'altro, discendendo in un solo essere e fuggendo ogni altra cosa, si indirizza e si volge a quell'unica realtà (IV, 8, 4, 10-18).

L'origine del male per le anime sono l'audacia, la generazione e la prima alterità e poi anche la volontà di essere padrone di se stesse. E, poiché, senza dubbio, esse trassero

piacere da tale padronanza di sé, sfruttarono questo loro movimento autonomo per dirigersi in senso contrario al dovuto e, al massimo della distanza, persero conoscenza del fatto di essere originarie di là; finirono col disprezzarsi e apprezzare tutto il resto, prese da ammirazione per ogni cosa più che per se medesime; anzi, restando colpite e affascinate da tali realtà, a queste si legarono e con disprezzo si staccarono quanto più possibile da ciò da cui si erano separate

(V, 1, 1, 1-16). Una volta caduta, l'anima è diventata schiava del corpo, ridotta in catene e costretta ad agire per via dei sensi. Ma, se essa ha la forza di convertirsi alla conoscenza, non appena la reminiscenza la spinge a contemplare i veri esseri, si libera dalle catene, poiché conserva in sé qualcosa di lassù (IV, 8, 4, 25-31). Non tutta l'anima umana, infatti, è immersa nel corpo: c'è una parte di lei che, pur animando il corpo umano individuale,

non abbandona mai l'Intelletto e continua a essere nell'intelligibile (IV, 8, 8, 2-3). Certo, le anime umane, alla vista delle proprie immagini, si precipitarono dal luogo in cui si trovavano; però, non si staccarono dalla loro origine e dall'Intelletto (IV, 3, 12, 1-4). Come gran parte della moderna storiografia ha messo in chiaro, la dottrina dell'«anima non discesa», nella sua accezione forte, riveste una grande importanza sul versante epistemologico.

Questa parte dell’anima, che non è discesa nel corpo e continua a essere nell’intelligibile partecipando della medesima attività autoriflessiva dell’Intelletto, garantisce, cioè, che in questa vita l’anima umana, distogliendo l’attenzione da tutto ciò che le è esteriore e concentrandosi su di sé, può ricongiungersi alla sua parte divina non discesa, riappropriarsi della sua natura autentica e avere, così, un accesso diretto agli intelligibili.

Il fine che l'uomo deve perseguire è la riduzione dal molteplice all'Uno: egli deve allontanare l'anima dal corpo e fare ritorno (ἐπιστροφή) all'Uno-Bene, oggetto di desiderio verso il quale tendono tutte le realtà. Il nostro impegno, dice Plotino, non è quello di essere esenti da colpe, ma di essere Dio (I, 2, 6, 2-3). Sicché l'anima è veramente libera quando aspira al Bene attraverso l'Intelletto e in questa sua aspirazione non trova ostacoli

(VI, 8, 7, 1-6). Fintanto che posseggono un corpo, le anime subiscono pene corporali, ma, una volta purificate e private di qualsiasi elemento corporeo, si trovano nel divino, in unione con lui (IV, 3, 24, 20-28). Per questo dobbiamo sollevarci dalle cose sensibili, che fra gli enti sono le più basse, in modo da prendere le distanze da ogni malvagità e farci Intelletto nello sforzo di avvicinarci al Bene, in modo da riuscire ad ascendere al principio che è dentro di noi e

contemplarlo, divenendo così, da molti, unità (ἓν ἐκ πολλῶν γενέσθαι) (VI, 9, 3, 18-27).

Una prima via per la conoscenza (γνῶσις) e il contatto (ἐπαφὴ) con il Bene consiste nel purificare le passioni, praticare le virtù e sviluppare la bellezza morale (VI, 7, 36, 3-9). Tutte le virtù hanno, infatti, attinenza con la purificazione (I, 2, 7, 8) e l’anima, una volta liberatasi dalle passioni, si libera dal corpo e converge tutta in se

stessa, eliminando le sofferenze e i desideri (I, 2, 5). Finché si trova implicata nel corpo, l’anima è malvagia perché ne condivide le passioni e le opinioni, mentre diventa buona e provvista di virtù quando rinuncia a tutto ciò e, volgendo lo sguardo verso l’Intelletto, opera da sola, divenendo saggia; quando non è più complice delle passioni del corpo e si libera dalla paura, divenendo coraggiosa; e, infine, quando affida il dominio di sé alla Ragione e

all’Intelletto realizzando in tal modo la giustizia (I, 2, 3, 10-19).

In questa purificazione, non approderà a qualcosa di diverso da sé, ma a se stessa, perché il trovarsi solo in se stessa, e non nell’essere, significa stare nell’Uno (VI, 9, 11, 35-41). Rivolgersi al divino non equivale, dunque, rivolgersi verso qualcosa di esterno all’anima, ma volgersi all’interno di se stessa e fare attenzione a quello che vi succede (V, 1, 12, 13-15),

mettere da parte ogni suono sensibile e mantenere la facoltà della conoscenza dell’anima integra e pronta a udire le voci di lassù (V, 1, 12, 18-21).

Anche l’esperienza estetica – cui Plotino, sviluppando la riflessione platonica sul bello contenuta nel *Fedro* e nel *Simposio*, dedica i trattati I, 6, *Sul bello*, e V, 8, *Sul bello intelligibile* – rientra nella prima via di conoscenza del mondo intelligibile. Nel primo trattato Plotino sostiene che le

realtà sensibili non sono belle per effetto dei loro sostrati, ma per partecipazione (μεθέξις) del sensibile all’intelligibile (I, 6, 1, 12-13). La percezione del bello sensibile risveglia, infatti, nell’anima il desiderio della bellezza soprasensibile e, in tale aspirazione, l’anima si distacca dalla vita corporea e si fa simile al Dio. E nel secondo, prospetta le arti come attività che non si limitano a imitare la realtà visibile, ma si elevano alle ragioni formali dalle quali proviene la natura,

producendo da sé molti particolari e, grazie alla bellezza che posseggono, colmando con adeguate aggiunte le eventuali mancanze. Plotino adduce l'esempio dello scultore Fidia, il quale realizzò il suo Zeus senza rifarsi ad alcun modello sensibile, ma ispirandosi direttamente ai modelli ideali e cogliendo come tale divinità sarebbe stata se fosse apparsa ai suoi occhi (V, 8, 1, 34-40).

Ma è soprattutto la filosofia, e in ispecie la dialettica, la

pratica che può elevare l’anima alle realtà superiori. Nel trattato I, 3, dedicato a tale metodo per il viaggio (πορεία) verso l’Uno, Plotino individua nel filosofo, nel musico e nell’amante i tipi di uomini che possono intraprendere tale ascesa.

Il musico è facile alla commozione e all’eccitazione di fronte alla bellezza, perché è sensibile ai suoni e al bello che in essi si trova e, quindi, evita sempre le stonature e la mancanza di unità nei canti e

nei ritmi, mentre ricerca l’armonia e la bella forma. Deve, perciò, essere istruito in modo tale che vada oltre i suoni, i ritmi e le figure sensibili, in vista di un progressivo distacco dalla sensazione e dal corpo. Bisogna, pertanto, fargli capire anzitutto che quelle cose che si realizzano in rapporti e proporzioni armoniche vanno separate dalla componente materiale per risalire alla bellezza che sta sopra di loro. Inoltre, bisogna convincerlo

che le realtà che lo eccitavano erano l’armonia intelligibile con la bellezza che ha in sé, e il bello universale più che quello particolare. Infine, bisogna insegnargli i fondamenti della filosofia, grazie ai quali deve essere educato a riporre la sua fiducia in ciò che neppure sapeva di possedere (I, 3, 1, 21-34).

L’amante conserva un qualche ricordo della bellezza, ma, poiché questa è separata, non riesce a comprenderla e si eccita alla presenza di ciò che è

bello solo alla vista. Bisogna, quindi, insegnargli a non lasciarsi affascinare e sedurre dal primo corpo che incontra, ma a riuscire per via di ragionamento a occuparsi di tutti i corpi, dimostrando che in ciascuno di essi vi è una medesima bellezza proveniente dall'intelligibile, che è altro dai corpi e si trova soprattutto nelle arti, nelle scienze e nelle virtù. A tal punto, si dovrà raccogliere il tutto in unità e insegnargli come essa si produce. Infine, dalle virtù

risalirà all’Intelletto e all’Essere, e da lì dovrà avviarsi all’ascesa conclusiva (I, 3, 2).

Il filosofo, invece, è per sua natura già pronto a questa ascesa e non ha bisogno di distaccarsi dal corpo, perché è già «dotato di ali». Egli tende a elevarsi, ma, tuttavia, si trova nel dubbio e aspetta che gli venga indicata la via. Pertanto, si dovrà insegnargli le discipline matematiche per convincerlo dell’esistenza dell’incorporeo e per

renderglielo familiare; e bisognerà condurlo al perfezionamento delle virtù, aggiungendo alle discipline matematiche i principi della dialettica, per fare di lui un perfetto dialettico (I, 3, 3). Nel mondo sensibile, la dialettica consiste in un'abitudine (ἕξις) che permette di parlare secondo ragione su ogni realtà; di dare di essa l'esatta definizione; di rivelare la differenza rispetto alle altre cose e quanto ha, invece, in comune con esse; di segnalare,

inoltre, il luogo e l'ambito in cui ogni cosa si colloca, se realizza la propria essenza, e quante siano le cose che sono e quante quelle che non sono. Nel mondo intelligibile, la dialettica alimenta l'anima nella «pianura della verità», usando il metodo platonico della divisione (διαίρεσις) per distinguere le Idee, determinare l'essenza di ogni cosa e giungere ai generi primi, percorrendo, in tal modo, l'intero mondo intelligibile (I, 3, 4).

Una volta ricongiuntasi all’Intelletto, l’anima può tentare di giungere all’Uno nell’unione estatica, quell’evento divino che Plotino ebbe modo di sperimentare quattro volte nei sei anni durante i quali il discepolo Porfirio frequentò la sua scuola (*Vita Plot.*, 23). L’estasi è l’affrancamento da tutte le cose che appartengono al mondo sensibile; essa è la vita degli dèi e degli uomini divini e felici, vita che non prova piacere per le cose di quaggiù,

fuga di solo a solo (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) (VI, 9, 11, 49-51). Finché nell'anima è presente un'impronta di qualcos'altro che la influenza, finché la mente è presa e occupata da altre impronte, essa non può cogliere l'Uno. L'anima, quindi, non deve accogliere alcuna forma, se non vuole che, in lei, un qualche ostacolo si opponga alla pienezza di luce della Prima natura; deve spogliarsi di ogni realtà esterna per rivolgersi totalmente in se

stessa, senza nulla concedere al mondo esteriore; deve rinunciare a conoscere ogni realtà a partire da quelle sensibili fino alle forme intelligibili, e addirittura a se stessa, per ritrovarsi nella contemplazione dell’Uno (VI, 9, 7, 8-19). Solo spogliandosi di tutto (ἄφελε πάντα) (V, 3, 17, 38) e rinunciando a esso, il Tutto divino sarà in essa presente. Quest’ultimo, infatti, si fa presente a chi si libera delle cose e non si rivela a chi resta congiunto con esse. Ma il

Tutto non è venuto per rendersi presente; piuttosto è l'uomo che se ne va quando lui non è presente e, pur allontanandosi, non si distacca mai da lui, che infatti è presente, perché, in verità, non è possibile allontanarsi da lui, ma solamente rivolgersi, in sua presenza, a cose opposte (VI, 5, 12, 24-29).

Nell'unione con l'Uno, viene a mancare ogni forma di alterità (VI, 9, 8, 32-35). Fra l'uomo e il primo principio non c'è più ostacolo di sorta e

insieme essi formano una cosa sola, non più distinguibile (VI 7, 34, 13-14). Colui che vede l'Uno è uno e nel suo intimo non ha differenza né con sé né con altro, e non prova alcun moto interiore: né scatto d'ira, né brama di qualcosa che già non ha presente in sé (VI, 9, 11, 8-11). Per quanto è lecito a un uomo, una volta ascesi al mondo intelligibile, è possibile vedere se stessi e l'Uno: se stessi infiammati, nello splendore e nella pienezza di una luce intellettuale, ridotti a

pura luce, leggera, soave, come uno che si è trasformato in Dio o addirittura è Dio (VI, 9, 9, 56-59). Chiaramente, non è possibile descrivere il carattere straordinario di un tale evento sopra-intellettuale, se non mediante immagini: nell'estasi tutti i centri si unificano in uno solo, come se gli estremi che stanno dalla parte del centro avessero soppresso i rispettivi raggi, col risultato di ridurre tutto a un solo punto (V, 5, 5, 7-10). Il pensiero, infatti, è insufficiente a cogliere l'Uno,

in quanto esso stesso è inconoscibile perché al di là dell’essere, assolutamente semplice e non molteplice.

Sebbene l’unione mistica con il divino sia l’esito di una riduzione del molteplice all’Uno condotta mediante la filosofia, il frutto sovraintellettuale di una disciplina interiore e priva, quindi, di elementi magici, purtuttavia, Plotino dice: solamente «colui che ha visto sa di che cosa parlo» (VI, 9, 9, 46-47).

Porfirio[15]

Porfirio allievo e testimone di Plotino

Allievo di Plotino, nel quinquennio che va dal 263 al 268, fu Porfirio di Tiro, il cui vero nome era Malco, che in lingua siriaca significa «re» (*Vit. Plot.*, XVII). Egli, a differenza del suo maestro, fu autore di numerose opere (la tradizione ne attesta più di ottanta), di cui, però, solo undici si sono conservate per intero, trentuno sono

pervenute in stato frammentario e delle altre conosciamo solo i titoli. Nella *Vita* del suo maestro, Porfirio riporta una frase famosa che Plotino avrebbe pronunciato nei suoi confronti, durante i festeggiamenti del genetliaco di Platone: «Ti sei mostrato a un tempo poeta, filosofo e ierofante» (*Vita Plot.*, XV, 4-6). Tale definizione è importante perché sintetizza esemplarmente la variegata personalità di Porfirio, gli interessi ch'egli nutrì durante

la sua vita e la tipologia degli argomenti che trattò nei suoi scritti. La produzione porfiriana, infatti, può essere suddivisa, grosso modo, in tre categorie di scritti: quelli a carattere filologico-letterario, legati all'insegnamento del retore Longino, suo maestro ad Atene; quelli più propriamente filosofico-teoretici, legati alla frequentazione di Plotino; e quelli etico-religiosi, riguardanti i culti misterici e il Cristianesimo. A questi si aggiungono, poi, alcuni scritti

di argomento scientifico.

Scritti filologici e letterari

Durante la sua giovinezza, Porfirio fu, ad Atene, discepolo di Longino, il critico più acuto del suo tempo, il quale aveva discusso su quasi tutte le opere a lui contemporanee (*Vita Plot.*, 1). E, grazie all'insegnamento di Longino, Porfirio studiò i poemi omerici, divenne un accurato filologo ed esegeta, nonché un fine erudito, riuscendo a coniugare

mirabilmente filologia e filosofia.

Ci sono pervenuti circa diciassette titoli di opere di argomento filologico, letterario, grammaticale ed estetico. Un posto rilevante è, certamente, occupato dagli scritti dedicati a Omero e all'esegesi delle sue opere. Di essi, però, si è conservata per intero solamente un'opera, *L'Antro delle Ninfe*, mentre degli altri scritti ci sono giunti solo i titoli (*Sul vantaggio che i re possono trarre dalla lettura di*

Omero; *Sulla filosofia di Omero*) o frammenti (*Questioni omeriche*, *Sullo Stige*).

Le Questioni omeriche

Nelle *Questioni omeriche*, dedicate all'amico Anatolio, Porfirio si propone, in modo prettamente filologico, di chiarire Omero partendo da Omero stesso (*Quaest. homer.*, I, 11) e, in vista di ciò, sviluppa una serie di conversazioni e discussioni sull'interpretazione di passi

omerici. Studia vocaboli ed espressioni omeriche applicando il principio aristarcheo; e discute delle figure retoriche, come comparazione, correlazione, similitudine e metafora. Porfirio sostiene che Omero è il maestro di Platone (*Ivi*, I, 13). Tuttavia, in un passo tratto dal *Commentario al Timeo* di Proclo e raccolto tra i frammenti del *Commentario al Timeo* di Porfirio, quest'ultimo asserisce che «Omero è indubbiamente capace di conferire grandezza

e sublimità di passioni e di elevare le imprese di guerra a dignità enfatica, ma non è affatto capace d’insegnare un’impassibilità intellettiva e una vita filosofica» (Porfirio, *In Tim. comm.*, fr. 8 Sodano). Eppure in più occasioni, egli sostiene che Omero è un autentico filosofo. Insomma, nei confronti di Omero Porfirio mostra un atteggiamento variabile, dovuto all’influenza dell’insegnamento che il filosofo neoplatonico ricevette prima da Longino e poi da

Plotino.

L’Antro delle Ninfe

Nel *De antro Nympharum*, unico esempio di commento allegorico che l’antichità ci ha trasmesso integro, Porfirio interpreta in chiave neoplatonica i versi 102-112 del canto XIII dell’*Odissea*, mettendo in risalto il dramma della discesa dell’anima nel mondo sensibile e del suo ritorno al divino. La pratica esegetica allegorica, risalente

ai pitagorici e confluita in seguito nella tradizione giudaico-alessandrina, nasce dalla consapevolezza che il testo contenga in sé un doppio livello di significazione: un senso letterale compiuto, evidente, che si rivela immediatamente, e uno nascosto, che deve essere decifrato e che apre uno spazio per la personale interpretazione. Come ha rilevato Laura Simonini, infatti, il *De antro* si configura come un particolare esempio di

polytropia letteraria, di «versatilità» nel raccontare nei molti modi dei *sophoi* della tradizione greca e non solo, concentrati insieme nelle immagini simboliche.

Nel canto omerico, Ulisse, trasportato dalle navi dei Feaci, approda a Itaca, sulla spiaggia del porto sacro a Phorkys, dove, su consiglio di Atena, in un antro sacro alle Naiadi, vicino a un olivo, nasconde i ricchi doni dei Feaci: bronzo, oro e molte vesti. Nell'antro vi sono

crateri, anfore di pietra, dove le api ripongono il miele, e alti telai di pietra, dove le Ninfe tessono manti purpurei. Porfirio mette subito in chiaro che, sebbene il poeta non abbia tratto la sua descrizione da racconti basati su dati reali, come rivelano gli autori di viaggi intorno all'isola (*De antro nymph.*, 2), tuttavia, tutto ciò che di esso è narrato non è una pura finzione del poeta (*Ivi*, 4), perché questi non sarebbe riuscito a plasmare con successo l'intera narrazione, se

non si fosse basato su alcune verità e non avesse nascosto l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola (*Ivi*, 36).

Gli antichi facevano della terra il simbolo della materia di cui il cosmo è costruito, e gli antri, poiché sono delle cavità connaturali alla terra, rappresentavano per loro il cosmo e tutte le potenze invisibili e insite nella materia (*Ivi*, 5). Esso è oscuro per chi esamina le sue profondità e le penetra con l'intelletto, mentre

è amabile in superficie (*Ivi*, 6). Le Naiadi, che presiedono alle fonti e prendono il nome dalle acque da cui sgorgano le correnti (*Ivi*, 8), diventano simbolo delle anime che discendono nella generazione (*Ivi*, 10-12). I crateri e le anfore sono simboli delle Ninfe delle acque scaturenti dalla roccia (*Ivi*, 13), mentre i manti purpurei sono simboli della carne che si forma dal sangue e, dunque, del corpo, tunica che avvolge l'anima come una veste (*Ivi*, 14). Il miele,

sostanza che ha sia il potere di purificare che quello di conservare, è simbolo di nutrimento spirituale e di ispirazione divina, della dolcezza della parola poetica, ma anche del piacere pericoloso che deriva dall'unione sessuale, della forza seduttiva del piacere che induce all'intrecciarsi e legarsi dell'anima al corpo nella generazione (*Ivi*, 15-17). Il miele è cibo e nutrimento delle api, che sono simbolo delle anime, ma solo di quelle

destinate a vivere secondo giustizia e a ritornare di nuovo al luogo di origine dopo aver compiuto azioni gradite e accette agli dèi (*Ivi*, 19).

L'antro presenta due porte: una orientata a Borea, vento freddo del nord che vivifica, accessibile alle anime che scendono nella generazione; l'altra, invece, si volge a Noto, vento caldo che dissolve e rinvia l'anima verso il calore del divino e, per questo, «cammino degli immortali», delle anime che ritornano agli

dèi (*Ivi*, 20-25).

L’olivo, piantato vicino all’antro, immagine del cosmo, è simbolo della saggezza della divinità, poiché è la pianta di Atena, dea della sapienza. Poiché la dea nacque dalla testa del padre Zeus, l’olivo si trova in capo al porto, con ciò significando che l’universo non è formazione spontanea o frutto di un caso irrazionale, ma è realizzazione perfetta di natura intelligente e di sapienza (*Ivi*, 32). Giunti a questo antro, bisogna deporre

ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l’aspetto di un mendico dal corpo avvizzito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e, seduti ai piedi dell’olivo, meditare sul modo di annientare tutte le passioni che traviano la propria anima, per reintegrarsi nel divino (*Ivi*, 34-35).

Sullo Stige

Dello scritto che Porfirio aveva dedicato all’interpretazione

dello Stige sono pervenuti solamente nove frammenti, tramandati dall'*Anthologium* composto da Giovanni Stobeo nel V sec. d.C. In essi Porfirio afferma che la dottrina omerica non è facile da capire, perché Omero si è espresso in forma allegorica, cioè ha espresso sotto forma di enigmi, servendosi di racconti, ciò che riguarda gli dèi e i dèmoni. Il filosofo di Tiro critica l'esegesi del pitagorico Cronio, il quale, invece di esporre le sue teorie seguendo il testo di Omero, ha

adottato elementi esterni agli argomenti proposti e, invece di accostare le proprie opinioni a quelle del poeta, ha cercato di piegare il poeta verso le proprie (fr. 1 = 372 F Smith). Omero, in verità, ha supposto che, per le anime, ci fossero tre luoghi: quello terrestre, abitato dagli animali e dagli uomini; la pianura Elisia, posta al limite dell'Oceano e abitata dai giusti; e l'Ade, dove le anime sono sciolte da questo corpo. Le anime degli insepolti, memori delle cose della vita e,

perciò, gementi, si stabiliscono fuori dall'Acheronte, nei boschi sacri e nei prati di Persefone, ove essi sono puniti con il ragionamento e il ricordo delle cose terribili che hanno compiuto nella vita. Le anime dei sepolti, invece, se non sono meritevoli di una punizione, vi entrano, obliano i ragionamenti umani e si liberano definitivamente dei mali interminabili. I luoghi di punizione degli dèi si trovano al di sotto dell'Ade, nel Tartaro, dominio di Crono. Là

Omero presuppone che ci sia lo Stige, dotato di una potenza inesorabile e spaventosisissima e preposto ai castighi per le divinità che hanno commesso ingiustizia (fr. 2 = 377 F Smith). Dopo aver esposto la dottrina dell'anima, attribuita a Omero, la quale si manifesta a tre livelli: quello sensibile, in cui le anime sono legate al corpo, quello dell'anima rappresentativa e ricordante (nell'Ade e fuori dall'Acheronte) e quello dell'anima intellettiva che,

passato l’Acheronte e liberatasi dal corpo, vive accanto al dio assennato (fr. 3 = 378 F Smith), Porfirio riporta un estratto dallo scritto *Sugli dèi* di Apollodoro di Atene, il quale contiene una discussione sull’etimologia dei fiumi e degli esseri dell’Ade: Acheronte, Gorgira, Marmolice, Stige, Cocito, Piriflegetonte (fr. 4 = 373 F Smith). Porfirio, seguendo Erodoto, colloca lo Stige a Nonacri, in Arcadia, e, citando Callimaco, discute sul fatto che l’acqua di questo

fiume provoca la rottura di tutti i vasi, tranne quelli di corno (fr. 5 = 74 F Smith). Cita, poi, due estratti del persiano Bardesane di Edessa, relativi a pratiche e a culti dell'India. Nel primo, si parla di una palude chiamata «la prova» (δοκιμαστήριον), presso la quale viene condotto chi fra gli Indiani neghi di essere reo di una qualche colpa; nel secondo, viene descritta una prova ordalica, che consiste nel passare attraverso una porta: quanti sono puri dalle

perversità della vita attraversano liberamente la porta che si è allargata e trovano una grandissima fonte di acqua limpida; quanti, invece, si trovano sotto condanna non riescono a passare, perché la porta si è ristretta (fr. 7 = 376 F Smith). E infine, i frammenti 8 (379 F Smith) e 9 (380 F Smith) contengono delle note esegetiche relative al verso κ 510 dell’*Odissea*, laddove Circe indica a Odisseo il cammino per raggiungere Tiresia:

attraversato l’Oceano, egli giungerà a una costa bassa e ai boschi di Persefone, ai grandi pioppi e ai salici che perdono frutti.

Gli scritti filosofici

La filosofia di Porfirio non può essere considerata come una semplice volgarizzazione del pensiero di Plotino: in essa, infatti, si possono rintracciare non solo posizioni medioplatoniche anteriori alla speculazione plotiniana, ma

anche e soprattutto differenze essenziali con la filosofia di Plotino, dovute al ripensamento critico delle dottrine del maestro. In realtà, Porfirio tenta una mediazione originale tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele, cercando d'inserire la filosofia aristotelica all'interno del sistema neoplatonico, come risulta dal titolo di due opere non pervenuteci: *Sulla differenza di Platone e Aristotele* e *Sull'unità delle scuole di Platone e Aristotele*.

I frammenti della *Storia della filosofia*

Nella *Storia della filosofia*, Porfirio si propone una disposizione cronologica del pensiero filosofico greco. Del primo libro, ci rimangono alcuni frammenti dedicati a Omero, Esiodo, i Sette Saggi, Talete, Anassagora, Ferecide di Siro, mentre si conserva per intero la *Vita di Pitagora*. In questi, Porfirio vede il primo filosofo in senso pieno, il primo, cioè, a cui si è manifestata interamente la

verità. Perciò, dopo aver parlato della famiglia e dell'infanzia del filosofo di Samo, figlio di Mnesarco (*Vita Pyth.*, 1-3), aggiunge una congerie di altre notizie. Sappiamo così che Pitagora apprese dagli Egiziani e dai Caldei i principi delle scienze matematiche e dai Magi il culto degli dèi e le maniere di comportarsi nella vita (*Ivi*, 6); che gli ripugnavano le uccisioni e gli uccisori e perciò si asteneva dagli esseri viventi e non si accostava né ai

macellai né ai cacciatori; che andò in Egitto per apprendere e condividere i costumi dei sacerdoti egiziani, che approvava (*Ivi*, 7); che, ritornato nella Ionia, fondò una scuola, detta «emiciclo di Pitagora», in cui gli abitanti si riunivano per deliberare sugli affari pubblici; che a quarant'anni, a causa della rigidità della tirannide di Policrate, partì per l'Italia (*Ivi*, 9); che a Crotone fece molti proseliti (*Ivi*, 18), con i quali fondò la Magna Grecia e liberò

molte città dell'Italia e della Sicilia (*Ivi*, 20), ma che, alla fine, un certo Cilone suscitò un movimento antipitagorico, che portò alla sconfitta dei pitagorici, causando il rifugio di Pitagora a Metaponto dove morì (*Ivi*, 54-57), e la dispersione dei seguaci (*Ivi*, 58-61). Racconta, inoltre, numerosi fatti meravigliosi e divini legati alla figura di Pitagora (*Ivi*, 23-28), il quale dichiarava di essere la reincarnazione di Euforbo, figlio di Pantoo (*Ivi*, 26);

prediceva l’avvento di terremoti, l’allontanamento di pestilenze, il ritorno alla calma di sommovimenti fluviali e marini (*Ivi*, 29); leniva con ritmi e parole magiche le sofferenze dell’anima e del corpo (*Ivi*, 30); esortava tutti a fuggire l’ambizione e il desiderio di gloria e a evitare l’incontro con la folla; amava oltremodo gli amici e praticava un regime alimentare vegetariano (*Ivi*, 32-36). Pitagora praticò una filosofia il cui scopo era quello di

preservare e liberare completamente dal carcere del corpo l’intelletto assegnatoci. I pitagorici chiamarono Uno il principio dell’unità, dell’identità e dell’uguaglianza (*Ivi*, 49); Diade il principio dell’alterità, della disuguaglianza e di tutto ciò che è divisibile; e vedendo che in natura ogni cosa ha un inizio, un centro e una fine, introdussero anche la Triade. Il ricettacolo che contiene i numeri successivi al tre è la Decade, perché il dieci è il

numero perfettissimo in quanto comprende in sé ogni differenza di numero, ogni principio e proporzione (*Ivi*, 50).

Il secondo libro, invece, era dedicato a Empedocle, presentato come allievo prima di Parmenide e poi di Pitagora, e a Gorgia; il terzo a Socrate; e il quarto a Platone, i cui frammenti ci sono giunti tramite il *Contro Giuliano* di Cirillo di Alessandria. Nel frammento 19, Porfirio presenta Platone come colui

che avrebbe identificato Dio con l’Uno, a cui nessun nome si adatta e che nessuna conoscenza umana afferra con la mente e tutte le denominazioni fanno conoscere impropriamente; al limite, si possono impiegare i nomi di Uno e di Bene. «Uno» indica la semplicità della sua natura, la sua autosufficienza e il suo essere causa di tutte le cose: Dio, infatti, non ha bisogno di nulla – non di parti, non di sostanza, non di potenza, non di attività – ma è

la causa di tutte queste cose; «Bene» dimostra che da Lui viene ciò che è buono. Il Dio supremo è il Bene; dopo di Lui, secondo, è il Demiurgo e, terza, l'anima del mondo. Ciò che non partecipa della divinità è cominciato dalla distinzione corporea (fr. 20).

Porfirio spiega, inoltre, la generazione del Demiurgo dall'Uno. A partire dall'Uno-Bene, in maniera inintelligibile agli uomini, nasce l'Intelletto totale, il quale sussiste in se medesimo e nel quale si

trovano gli esseri realmente esistenti e tutte le sostanze degli esseri. Esso è non solo bello primordialmente, ma anche bello in sé perché ha tratto da se stesso la forma della bellezza e ha proceduto anteriormente al tempo, prendendo le mosse dalla sua causa, Dio, perché è Figlio e Padre di se stesso. Infatti, la processione è avvenuta non perché il Bene si è mosso per generare l'Intelletto, ma perché questo ha generato se stesso da Dio e non da un

inizio temporale, in quanto esso è eterno come il primo Dio è sempre unico e solo, anche se tutte le cose nascono da Lui, dato che non possono essere connumerate né coordinate con la sua esistenza. L’Intelletto, dunque, che è venuto nell’essere eterno e al di fuori del tempo, è esso stesso il tempo degli esseri che sono nel tempo, perché dimora nell’identità della sua ipostasi (fr. 22).

I commentari ad Aristotele

Porfirio è stato il primo a scrivere sistematicamente commentari – la maggior parte dei quali è andata perduta – agli scritti di Aristotele e di Platone, con l'intento di mostrare il carattere unitario delle due filosofie. Non sono pervenuti i commentari al libro XII della *Metafisica*, all'*Etica* e al *De anima* di Aristotele; dei commentari alle opere logiche, invece, ci sono pervenuti per intero l'*Isagoge* (*Introduzione alle «Categorie» di Aristotele*), quasi per intero un

commentario alle *Categorie*, scritto per domande e risposte, e vari frammenti di un terzo breve commento a questa stessa opera, dedicato all'allievo Gedalio. Degli altri commentari alle opere logiche (*De interpretatione*, *Analitici Primi*, *Confutazioni sofistiche*) sono pervenuti purtroppo pochi frammenti o solo il titolo.

Nel breve commento alle *Categorie* di Aristotele, Porfirio presenta i modi in cui sono state interpretate le categorie

aristoteliche: alcuni le hanno intese solo come generi dell'essere (Attico, Nicostrato), altri solo come esercizio grammaticale (Atenodoro, Cornuto). Porfirio critica entrambe le posizioni e fa propria la tesi del peripatetico Boeto di Sidone, successore di Andronico di Rodi, e quella di Erminio, maestro di Alessandro di Afrodisia, secondo la quale oggetto delle *Categorie* non sono né gli enti in quanto tali né le espressioni linguistiche intese come parti del discorso,

bensì le espressioni linguistiche semplici e più universali che significano gli enti, in relazione al modo in cui essi sono fatti, e che sono classificate in base alle differenze delle cose significate. Indi, Porfirio procede al commento analitico delle dieci categorie aristoteliche: sostanza o essenza, qualità, quantità, relazione, azione o agire, passione o patire, dove o luogo, quando o tempo, avere, giacere.

L'*Isagoge*, composta in Sicilia tra il 268 e il 270, è una breve introduzione allo studio della logica, indirizzata al senatore romano Crisaorio, uditore di Porfirio a Roma, il quale aveva incontrato difficoltà nella lettura delle *Categorie* di Aristotele. Nell'opera sono discusse le cinque nozioni aristoteliche di genere, specie, differenza specifica, proprio e accidente, le «cinque voci» corrispondenti solo in parte ai «predicabili» dei *Topici* di Aristotele. Porfirio distingue le

categorie (o predicamenti) dai *categoremi* (o predicabili). Le categorie (la sostanza e i nove accidenti) rappresentano i generi supremi dell'essere e, quindi, dal punto di vista logico, i generi a cui sono riconducibili i termini in cui si scompone il giudizio logico, mentre i predicabili sono i diversi modi in cui un predicato si predica di un soggetto. Porfirio si preoccupa di codificare la lista dei predicabili, articolandola in cinque nozioni: (1) il *genere* (

γένος) è ciò che si predica di più realtà che differiscono per specie, per quel che riguarda l'essenza; (2) la *specie* (εἶδος) è (a) ciò che è subordinato al genere e di cui il genere si predica in relazione all'essenza; (b) ciò che si predica di più realtà che differiscono per numero, relativamente all'essenza; (3) la *differenza specifica* (διαφορά) è ciò che si predica di più soggetti che differiscono per specie in relazione alla qualità e ciò che per natura divide le

realtà comprese in uno stesso genere; (4) il *proprio* (ἴδιον) è (a) ciò che appartiene accidentalmente a una determinata specie, anche se non alla sua totalità (l'«essere medico» per l'uomo); (b) ciò che appartiene accidentalmente alla totalità di una determinata specie, anche se non esclusivamente a essa (l'«essere bipede» per l'uomo); (c) ciò che appartiene esclusivamente alla totalità di una determinata specie, ma solo in un determinato periodo

(il «diventare bianco» per l’uomo, in vecchiaia); (d) ciò che risulta appartenere sempre ed esclusivamente alla totalità di una specie (la capacità di ridere per l’uomo); (5) l’*accidente* (συμβεβηκός) è (a) ciò che ha la possibilità di essere presente o assente in uno stesso soggetto, senza provocare la perdita del soggetto; (b) ciò che non è né genere, né differenza, né specie, né proprio, e nondimeno è sempre sussistente in un soggetto.

Porfirio avverte subito il destinatario che non affronterà il problema riguardante i generi e le specie: se, cioè, essi siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali e, nel caso in cui siano sussistenti, se siano corporei o incorporei; e, infine, se siano separati o se si trovino nelle realtà sensibili. Egli dichiara di voler affrontare l'analisi dei generi e delle specie solo dal punto di vista logico (λογικότερον) (*Isag.*, p. 1, 10-15 Busse). Secondo quello che

prenderà il nome di «albero di Porfirio» o *scala praedicamentalis*, in ogni categoria i termini stanno tra loro in un rapporto di subordinazione: ci sono i generi sommi da una parte e le specie infime dall'altra, più i termini intermedi tra gli uni e le altre. Il genere sommo è quello al di sopra del quale non può esserci alcun genere superiore, mentre la specie infima è quella al di sotto della quale non può esserci alcun'altra specie inferiore;

invece, sono termini intermedi tra il genere sommo e la specie infima quelli che sono contemporaneamente genere e specie, naturalmente in relazione tra loro. La «sostanza» è un genere, a cui è subordinata la specie «corpo»; subordinato a «corpo» è «essere vivente»; a esso «animale», a «animale» «animale razionale», a esso «uomo», a «uomo» «Socrate», «Platone» e altri. La «sostanza» è genere sommo; «uomo» è la specie infima; «corpo» è specie di «sostanza»

e genere di «essere vivente»; «essere vivente» è specie di «corpo» e genere di «animale», «animale» è specie di «essere vivente» e genere di «animale razionale», «animale razionale» è specie di «animale» e genere di «uomo», «uomo» è soltanto specie di «animale razionale» (*Ivi*, p. 4, 17-31 Busse). Indi, Porfirio illustra i caratteri comuni ai cinque termini; i caratteri comuni e le differenze tra il genere e la differenza specifica, tra il genere e la

specie, tra il genere e il proprio, tra il genere e l'accidente, tra la specie e la differenza specifica, tra il proprio e la differenza specifica, tra l'accidente e la differenza specifica, tra la specie e il proprio, tra la specie e l'accidente, tra il proprio e l'accidente.

Del *Commentario alla Fisica* di Aristotele sono pervenuti molti frammenti, riportati da Simplicio, ma anche da Filopono e dagli arabi. Ricercare i principi della fisica,

dice Porfirio, è compito non del fisico, ma del metafisico (*apud* Simpl., *In Phys*., 9, 10-27 Diels). Il fatto che egli considerasse le dottrine di Platone e di Aristotele non opposte, bensì complementari, può essere rintracciato nell'analisi dell'esistenza delle Idee. Secondo Porfirio, infatti, Aristotele avrebbe teorizzato l'immanenza della forma nella materia, e Platone avrebbe a ciò aggiunto la separatezza e la trascendenza della forma che fa da modello a quella

immanente (*Ivi*, 10, 32-35 Diels).

I commentari a Platone

Porfirio dedicò numerosi commentari agli scritti di Platone (*Cratilo*, *Sofista*, *Simposio*, *Fedone*, *Repubblica*, *Filebo*, *Timeo*, *Parmenide*), ma nessuno di essi è pervenuto per intero. Del *Commentario al Timeo* – nel quale Porfirio identifica l'Uno, le Idee e il Demiurgo con il Primo Uno, l'Intelletto e l'anima – sono

pervenuti molti frammenti, tratti soprattutto da Proclo, ma anche da Giovanni Filopono, Simplicio, Calcidio, Michele Psello, Macrobio, e autori arabi.

Nel *Commentario al Parmenide*, nel 1968 attribuito da Hadot a Porfirio, dapprima è preso in esame il passo in cui Platone studia le varie ipotesi possibili per quel che riguarda l’Uno (*Parm*, 136 a-137 c). Il commentatore espone le ragioni e i limiti della denominazione di Uno

applicata a Dio, asserendo che, se si applica a Lui la nozione di Uno, non lo si fa per un difetto della sua natura. Questa nozione elimina in lui ogni molteplicità, ogni composizione, ogni varietà e fa pensare che egli è semplice, che non c'è niente prima di lui, che l'Uno è potenza infinita, causa e principio di tutte le cose. Se le cose perdessero l'essere che avevano prima, se, cioè, si eliminasse l'Uno, esse non sarebbero più neanche una moltitudine. Ma è necessario

superare la stessa nozione di Uno, perché egli non è soltanto al di là del molteplice, ma è al di là dell’Uno. Bisogna, allora, comprendere Dio senza comprensione (ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει) e pensarlo senza pensiero (μηδὲν ἐννοοῦς νοήσει), raggiungere l’indicibile prenozione che di lui possiamo avere e che è rappresentata dal silenzio, espressione e immagine dell’Indicibile (εἰκών ἀρρήτου) (*In Parm.*, I-II Hadot). Poi, riferendosi alla

prima ipotesi del *Parmenide*, in modo specifico al passo in cui Platone mostra che l'Uno non è né identico né diverso, né simile né dissimile (*Parm*. 139 b-140 b), il commentatore pone la questione se Dio sia diverso ed estraneo all'Intelletto. A tal fine, egli mostra che siamo noi che proiettiamo le nostre relazioni a Lui: a Dio è estranea ogni alterità, ogni identità, ogni similitudine e ogni dissimilitudine, poiché Egli è sempre privo di relazioni con

ciò che viene dopo di lui e sono coloro che da lui sono stati generati che credono che le relazioni nei suoi confronti siano reciproche, quando si rapportano a lui. Il modo di conoscere di Dio non è affetto da alcuna alterità né distinzione tra conoscenza e oggetto conosciuto, ma coincide con se stesso. È impossibile raggiungere la sua conoscenza rimanendo attaccati alle cose che sono a Lui estranee; per riuscirci, è necessario, dopo aver

abbandonato ogni cosa e persino se stessi, accostarsi a Lui senza pensare ad alcunché, perché Egli è separato da tutte le altre cose (*In Parm.*, III-VI Hadot). E infine, dopo aver affrontato il rapporto tra il tempo e l'Uno, sostenendo che l'Uno non partecipa del tempo né è in alcun tempo (*Ivi*, VII-VIII), Porfirio passa a esaminare le ultime righe della prima ipotesi (*Parm.*, 141 d-142 a), laddove Platone afferma che l'Uno è indicibile e inconoscibile. Per Lui, coloro

che dicono quello che Egli non è, sono migliori di coloro che dicono quello che Egli è, anche se quello che dicono è vero. Dio, infatti, è al di sopra di tutto e non si può comprendere né con la ragione né con la pura intellezione, perché l’anima non possiede alcun criterio che si possa applicare alla conoscenza di Dio (*In Parm.*, IX-X Hadot). Si dedica, quindi, a commentare l’inizio della seconda ipotesi del dialogo platonico (*Parm.*, 142 b) e fornisce due spiegazioni

all’asserzione che l’Uno-che-è partecipa della *ousìa*. Secondo la prima spiegazione, essa starebbe a significare che l’Uno è un’unità con la sostanza. L’Uno diviene sostanza e la sostanza diviene Uno, ma non si tratta di una giustapposizione dell’Uno e dell’Ente, bensì di una certa individualità ipostatica che imita l’assoluta semplicità dell’Uno che, senza dispersione della sua purezza, si converte verso l’Essere. Poiché viene dal Primo Uno, il Secondo Uno è

lui stesso un Uno; e proprio perché non coincide col primo, costituisce un Uno-Ente. Ma Porfirio fornisce una seconda spiegazione, e cioè che il partecipare della sostanza da parte dell'Uno significa che il Secondo Uno partecipa dell'Essere il quale coincide con il Primo Uno. Se il Secondo Uno è Ente, bisogna ipotizzare che il Primo Uno sia in rapporto a questo come una specie di Essere puro, un'attività di essere, semplice. Partecipando di questo Essere,

il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il partecipare dell’ente (*In Parm.*, XIII-XIV). Infine, il filosofo-commentatore distingue nell’Intelletto due stati: se, infatti, l’Uno-che-è è identico all’Intelletto, l’Uno preso a parte nell’Uno-che-è sarà uno stato dell’Intelletto, e l’Uno che partecipa dell’essere un altro stato dell’Intelletto. Nel suo primo stato, l’Intelletto avrà gli stessi predicati del Primo Uno: non sarà né in quiete né in movimento, né identico né

diverso, né in sé né in altro. Nel secondo stato, invece, avrà i predicati della seconda ipostasi: sarà in quiete e in movimento, in sé e in altro, identico e diverso, tutto e molti. Al primo stato corrisponde l'Intelletto che non può rientrare in sé e che coincide con l'Uno; al secondo l'Intelletto che ritorna in sé. Dapprima, Pensiero e pensato coincidono secondo l'Esistenza; ma, quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero, cioè quando si

esteriorizza per vedersi, diviene Vita e infinito. In un terzo momento, quello dell'intellezione, il Pensiero ritorna in sé (*Ivi*, XIII-XIV). Il *Commentario a Parmenide* esercitò un'enorme influenza sulla teologia cristiana di Mario Vittorino, in particolar modo sulla sua dottrina della Trinità.

Le *Sentenze* e altri scritti metafisici

Le *Sentenze sugli intelligibili*

sono composte da quarantaquattro citazioni e, talvolta, riassunti, dalle *Enneadi* di Plotino. Di conseguenza, i temi filosofici presenti sono, in linea di massima, gli stessi di Plotino. La realtà è strutturata gerarchicamente in modo discendente: la Triade divina (Uno, Intelletto, anima), la natura, gli esseri dotati di ragione, gli animali, le piante. Tale struttura, articolata triadicamente in Essere, Vita, Pensiero, è presente a diversi

livelli in ogni realtà, secondo un diverso grado di partecipazione. Tutto è in tutto (πάντα ἐν πᾶσιν), ma propriamente secondo l’essenza di ogni cosa: nell’Intelletto in modo intellettuale, nell’anima in modo razionale, nelle piante in modo seminale, nei corpi in modo di immagini, in ciò che è al di sopra dell’essere in modo iperintellettuale o superessenziale (*Sent.*, 10). Le ipostasi universali e perfette si rivolgono non verso ciò che

hanno generato, ma verso ciò che le ha generate: il corpo cosmico si rivolge all'anima; l'anima si rivolge all'Intelletto e l'Intelletto al primo principio. Perciò, ogni realtà, secondo le proprie possibilità, tende a Lui, aspira a Dio e ne gode secondo le sue possibilità. Le sostanze particolari, oltre a rivolgersi verso ciò che le ha generate, tendono verso il molteplice e in ciò consiste l'errore. Per esse, quindi, la materia è un male, in quanto le ha convertite a sé, mentre

potevano volgersi al divino. Ne consegue che la perfezione produce le realtà seconde a partire dalle prime, mantenendo queste rivolte verso i principi Primi, mentre l'imperfezione fa sì che ciò che è anteriore si rivolga al posteriore e che si innamori delle cose lontane dai Principi (*Ivi*, 30). Per descrivere i processi della generazione, Porfirio si riferisce ai nessi metafisici triadici di *manenza*, *processione*, *conversione*, che scandiscono ogni realtà. Tutto

ciò che genera, genera per natura qualcosa di inferiore al generante; alcuni dei generanti non si volgono affatto verso i generati, altri a volte si volgono e a volte no, altri ancora sono rivolti solo verso i generati e non verso se stessi (*Ivi*, 13). Le ipostasi incorporee si dividono e si moltiplicano quando, discendono negli individui, per depotenziamento; quando invece ascendono, si unificano e ritornano all'origine, per poten-ziamento. Più si sale

verso l’Uno, più si acquista realtà e potenza mentre, più si scende verso il molteplice, più si perde potenza (*Ivi*, 11). Dio, l’Intelletto e l’anima sono ovunque, perché non sono in nessun luogo, ma, mentre Dio è ovunque e in nessun luogo rispetto a tutto ciò che da Lui procede, in quanto solo a Lui è proprio essere come è e come vuole, l’Intelletto, invece, è in Dio, mentre è ovunque e in nessun luogo rispetto a ciò che procede da Lui, e l’anima è nell’Intelletto e in Dio, mentre

è ovunque e in nessun luogo nel corpo; infine, il corpo è nell'anima, nell'Intelletto e in Dio. Tutte le cose procedono da Lui e sono in Lui, in quanto Egli è ovunque, ma sono diverse da Lui in quanto non è in nessun luogo. Allo stesso modo, l'Intelletto, essendo ovunque e in nessun luogo, è causa delle anime e delle realtà che vengono dopo di esse, pur non essendo l'anima né alcuna realtà successiva all'anima, né essendo in esse. E l'anima non è il corpo né è nel corpo, ma è

causa dei corpi, perché rispetto al corpo è ovunque e in nessun luogo (*Ivi*, 31). L'anima è un'essenza senza grandezza, immateriale, incorruttibile, il cui essere consiste in una vita che possiede il vivere da se stessa (*Ivi*, 17); è qualcosa che sta a metà tra l'essenza indivisibile e quella divisibile nei corpi, mentre l'Intelletto è esclusivamente un'essenza indivisibile, i corpi sono esclusivamente divisibili e, infine, le qualità e le forme materiali sono divisibili nei

corpi (*Ivi*, 5). Esistono le molte anime ed esiste un'anima unica, e il fatto che ci sia l'anima unica e universale non impedisce che le molte sussistano in lei, perché le molte non dividono l'Unica in esse. Infatti, esse si distinguono senza dividersi e senza frammentare quella universale che è in esse. La natura dell'anima è d'infinita potenza, ed è anima in ogni sua parte; e tutte le anime sono una sola, mentre quella universale è diversa da tutte (*Ivi*, 37).

L'anima si lega al corpo per conversione alle passioni che da esso si originano, e se ne libera nuovamente con l'impassibilità (*Ivi*, 7). La materia è incorporea, priva di vita, priva di forma, di ragione, di limite e di potenza. Perciò non è un ente, ma un non-ente, privazione di ogni ente: una immagine e una parvenza della massa. Perciò, mente in tutto ciò che annuncia, e le forme in essa sono in una forma inferiore, come in uno specchio, che

riflette in un altro luogo ciò che è altrove (*Ivi*, 20).

Porfirio scrisse, inoltre, varie altre opere: *Sugli intelligibili separabili dall'Intelletto*, *Sui principi*, *Sugli incorporei*, *Sulla materia*, *Contro Boeto sull'anima*, *Sulle potenze dell'anima*.

GLI SCRITTI ETICO-RELIGIOSI

Contro i Cristiani

Porfirio compose quest'opera in Sicilia, attorno al 270 d.C., dopo aver raccolto e preparato

il materiale a Roma. È, certamente, l'opera più voluminosa ed erudita scritta nell'antichità polemicamente contro il Cristianesimo, dopo il *Discorso vero* di Celso. A differenza di Celso, però, Porfirio non reputa il Gesù storico un impostore e imbroglione, ma inveisce contro i cristiani che lo hanno ritenuto Figlio di Dio. L'opera fu proscritta prima da Costantino e, poi, da Teodosio II e Valentiniano III, i quali, nel 448 d.C., ordinarono che le

copie rimaste fossero distrutte (*Cod. Iust.*, I, 1, 3). Il trattato era suddiviso in quindici libri, dei quali ci sono giunti molti frammenti, citati soprattutto da Eusebio, ma anche da Metodio di Olimpo, Apollinare di Laodicea, Filostorgio, Gerolamo e Macario di Magnesia. Egli opera una critica serrata e acerba degli evangelisti e degli apostoli, i quali sono gli inventori, e non i reali conoscitori dei fatti che concernono Gesù (*Adv. Christ.*, fr. 15 Harnack); del Vecchio

Testamento, i cui racconti sono considerati ridicoli e assurdi; degli atti e dei detti di Gesù contenuti nei Vangeli, in merito ai quali egli vorrebbe dimostrare, inoltre, l'inautenticità del Vangelo di Giovanni e il disaccordo dei tre sinottici; e, infine, una critica sia dei dogmi cristiani – quali la creazione *ex nihilo*, la caduta del mondo, l'Incarnazione e la Risurrezione di Gesù Cristo e la resurrezione dei corpi – come della chiesa cristiana del tempo.

In difesa del paganesimo

Su *La filosofia desunta dagli oracoli* sono pervenuti numerosi frammenti, citati dai Padri della Chiesa del IV secolo, quali Eusebio, Lattanzio, Agostino, Teodoreto e Firmico Materno. Come attesta Eusebio, in quest'opera «Porfirio ha fatto una raccolta degli oracoli di Apollo e degli altri dèi e dèmoni buoni, la cui scelta gli è parsa abbastanza sufficiente per dimostrare la potenza di quelli che si considerano dèi e per esortare

gli uomini a quella che gli è caro chiamare teosofia» (Eus., *Dem. Ev.*, IV, 6, 3). Attraverso la raccolta di oracoli antichi, che rivelano la natura degli dèi e la verità del politeismo, Porfirio difende il paganesimo, l'astrologia e la teurgia. Secondo il filosofo, le pratiche teurgiche e gli oracoli greci sono utili all'uomo per giungere alla contemplazione, la quale può avvenire in sogno o durante la partecipazione a un rito, e per conseguire la purificazione e la salvezza

dell’anima. Al vertice è posto l’Uno-Padre, primo termine della Triade Padre, Potenza, Intelletto; l’anima del mondo è identificata con la dea Ecate; al di sotto si collocano i dèmoni buoni (angeli), i dèmoni malvagi (diavoli) e le anime degli eroi. Porfirio preferisce i Giudei, veri sostenitori di Dio, ai Cristiani e ciò è ben esplicato dalla testimonianza di Agostino in *De civitate Dei*, XIX, 23, là dove riferisce che Porfirio, spiegando dei versi di Apollo,

vuol far apparire che il giudizio dei Giudei nel decretare che Cristo dovesse essere torturato con la più dolorosa e infamante delle morti fu corretto. Gesù è ritenuto uomo religiosissimo, anzi il più pio degli uomini, ma i suoi discepoli sbagliarono a considerarlo di natura divina. A chi le chiedeva se Cristo era Dio, la dea Ecate rispondeva definendolo uomo di eccezionale pietà, mentre i suoi discepoli, nella loro ignoranza, lo scambiarono per un dio.

Secondo quanto afferma Porfirio, non bisogna parlar male di Cristo, ma compatire la follia del genere umano (Eus., *Dem. Ev.*, III, 7).

Un'altra opera in difesa del paganesimo è quella intitolata *Sul culto dei simulacri degli dèi*, a noi tramandata dal terzo libro della *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea e dalle brevi citazioni che di essa fanno Stobeo e Giovanni Lido. Porfirio si propone di «far conoscere i pensieri di una sapienza

teologica con i quali alcuni uomini, mediante immagini congeneri ai sensi, raffigurando realtà invisibili in forme visibili, rivelarono il dio e le potenze del dio a coloro che hanno appreso a ricavare dai simulacri, come da libri, ciò che vi è scritto riguardo agli dèi» (fr. 1 Bidez). Egli, dunque, difende il culto dei simulacri e delle immagini sacre, intesi come mezzi simbolici per accedere a conoscenze ultramondane. «Simbolo», infatti, (che, originariamente,

è la tessera spezzata in due, che serve, poi, da segno di riconoscimento tra i possessori dei due frammenti, delle due tessere) è ciò che mette insieme (*sym-ballein*) e congiunge le due parti dell'intero spezzato. Il visibile (il simulacro, l'immagine) sta al posto dell'invisibile (la divinità), rinvia a esso, senza però mai coincidervi. Da ciò, il moltiplicarsi delle forme e delle figurazioni assunte dagli dèi. Come ha magistralmente illustrato Mino Gabriele, i

simulacri vanno considerati nella profondità dei loro messaggi significanti, trasmessi dalla materia (avorio, marmo pario, cristallo, oro), dai colori, dagli attributi che li caratterizzano, la quale diviene una «memoria visiva» che guida il pensiero del credente verso la rivelazione del divino. In questa teologia figurativa – che si colloca nell'interpretazione *physiologica*, secondo la quale gli elementi, le potenze e i fenomeni naturali sono

personificazioni visibili degli dèi –, i dati sensibili e corporei sono simboli capaci di collegare tra loro l’uomo, la natura, il trascendente.

Ci sono pervenuti, inoltre, pochi frammenti di un’opera *Contro Nemerzio* e il ricordo, lasciato dallo stesso Porfirio, di un’opera *Contro un presunto scritto di Zoroastro* (*Vita Plot.*, 16, 5-17), e siamo a conoscenza anche di altri titoli di scritti religiosi, quali *Sui nomi divini* e *Sul Sole*.

GLI SCRITTI TEURGICI

Nella *Lettera ad Anebo*, un'epistola fittizia indirizzata a un sacerdote egizio, scritta nel periodo siciliano – dopo il 260 – e parzialmente conservata da Giamblico, da Teodoreto, da Eusebio e riassunta da Agostino, Porfirio affronta la questione della «teurgia», cioè delle pratiche rituali che permettono all'individuo di entrare in contatto con gli dèi e di raggiungere, così, la felicità. Benché nutra un giudizio positivo su di essa,

l’autore ne critica alcuni aspetti. Ad esempio, dato che gli dèi risiedono in cielo, si chiede perché nelle cerimonie teurgiche ci siano invocazioni agli dèi terrestri e sotterranei; come mai alcuni dèi si dicano acquatici o aerei; perché assumano parti corporee ben delimitate, pur possedendo una potenza infinita, indivisibile e inafferrabile (*Aneb.*, 3). Egli rimane assai turbato nell’osservare come coloro che sono invocati quali esseri superiori e migliori siano poi

sottomessi come fossero esseri inferiori; come, pur esigendo la giustizia da colui che li onora, si pieghino al comando altrui per commettere essi stessi azioni ingiuste; e mentre essi non ascoltano chi, ancora lordo dei diletti carnali, li invoca, non esitino a invitare i loro fedeli ad atti venerei illeciti (*Ivi*, 28). Arriva, anzi, a pensare che, forse, tali pratiche siano artifici dei maghi e conseguenze delle passioni che accadono in noi e che noi attribuiamo alla divinità;

oppure che noi, senza saperlo, abbiamo sulla divinità delle nozioni contrarie al vero (*Ivi*, 34).

La *Suda*, Marino di Neapoli, Enea di Gaza e Giovanni Lido attestano l'esistenza di commentari di Porfirio agli *Oracoli Caldaici*, che Giuliano il Teurgo e Giuliano il Caldeo avevano proposto come alternativa pagana al Cristianesimo.

Infine, nel trattato *Sul ritorno dell'anima a Dio* (*De regressu animae*) – di cui sono pervenuti

frammenti della traduzione latina di Mario Vittorino, ricostruibili soprattutto a partire dal *De civitate Dei* di Agostino, ma anche da Claudiano Mamerto – Porfirio, secondo la testimonanza di Agostino, promette una certa purificazione dell'anima mediante la teurgia, ma, tuttavia, nega che quest'arte possa ricondurre qualcuno a Dio. Egli, infatti, talvolta mette in guardia da quest'arte perché subdola, rischiosa nelle sue pratiche, proibita dalle leggi,

ma, altre volte, la dichiara utile alla purificazione di una parte dell’anima, quella spirituale, che coglie le immagini delle entità corporee. Mediante le consacrazioni teurgiche, infatti, questa parte dell’anima diventa idonea e adeguata ad accogliere gli spiriti e gli angeli e a vedere gli dèi, ma non a giungere alla visione di Dio e alla percezione delle realtà autentiche (Aug., *De civ. Dei*, X, 9, 13-24).

Gli scritti etico-mistici

Nella *Sentenza 32*, Plotino opera una distinzione tra le virtù politiche, contemplative o catartiche, intellettuali e paradigmatiche. Le virtù *politiche* mirano alla comunanza con il prossimo e consistono nella moderazione delle passioni, che si attua seguendo e conformandosi nelle azioni alla logica del dovere. La prudenza riguarda l'anima razionale, la fortezza riguarda l'anima irascibile, la temperanza consiste nell'accordo armonico del

concupiscibile con il razionale, la giustizia, infine, consiste nell'attribuire a ciascuna di esse il giusto compito, sia nel comandare sia nell'obbedire.

Le virtù *contemplative* o *catartiche* consistono nell'astinenza dalle azioni e dalle passioni del corpo e nell'impassibilità, che ha come fine l'assimilazione a Dio. In esse, la prudenza consiste nel non sottostare alle opinioni del corpo, ma nell'agire da sola, perfezionandosi grazie al suo pensare; la temperanza

consiste nel non sottostare alle stesse passioni; la fortezza consiste nel non temere il distacco dal corpo, come se fosse una caduta nel vuoto e nel non essere; e, infine, la giustizia consiste nella padronanza della ragione e dell'intelletto, senza che nulla ci si opponga.

Le virtù *intellettuali* sono proprie dell'anima che agisce intellettualmente: la sapienza e la prudenza consistono nella contemplazione di ciò che è nell'Intelletto; la giustizia

consiste nell’attribuzione del proprio compito a ogni cosa, in conformità con l’Intelletto e nell’agire verso l’Intelletto; la temperanza consiste nella conversione nell’interiorità, verso l’Intelletto; e la fortezza consiste nell’impassibilità, per assimilazione a ciò verso cui si rivolge, che è impassibile.

Le virtù *paradigmatiche* sono proprie dell’Intelletto, essendo superiori a quelle dell’anima e di esse paradigma. L’Intelletto, infatti, è ciò in cui tutto è insieme come paradigmi,

l’intellezione è puro sapere: l’Intelletto che conosce è la sapienza; esso stesso a sé rivolto è la temperanza; lo svolgere la propria attività è la giustizia; e la sua stessa identità, il permanere puro grazie al traboccare di potenza, è la fortezza.

È un uomo virtuoso colui che agisce secondo le virtù pratiche; è un uomo divino, ovvero un dèmone buono, colui che agisce secondo le virtù catartiche; è un dio colui che agisce secondo le sole virtù che

mirano all’Intelletto; è il Padre degli dèi colui che agisce secondo le virtù paradigmatiche.

La *Lettera a Marcella*, scritta dopo il 294 d.C. e indirizzata alla moglie sposata in tarda età, già vedova di un suo amico e madre di sette figli, è forse l’ultimo scritto di Porfirio. Si tratta di una sorta di protrettico di filosofia morale, una raccolta di massime attinte alla tradizione etica del patrimonio culturale greco. L’intento porfiriano è di

esplicitare l’eccellenza della tradizione greca nella austerità etica e nella purezza spirituale e di mostrare, così, che il Cristianesimo non aveva innovato alcunché. Porfirio ha sposato Marcella non per mettere al mondo dei figli, dato che egli ha deciso di avere per figli gli amanti della vera saggezza, né per denaro, né per bisogno di assistenza, né per altro vantaggio pratico o speranza di consenso e plauso (*Marc.*, 1). Egli l’ha sposata per rispetto della consuetudine

sociale e cultuale, per placare i dèmoni che sopraintendono alla tragicommedia della vita e recitare la parte nell'inno delle nozze e per la sua naturale inclinazione alla filosofia (*Ivi*, 2). Egli deve intraprendere un viaggio e la sua assenza non deve essere per lei un motivo di scoraggiamento (*Ivi*, 5). Per coloro i quali devono pensare veramente al ritorno da questa sosta di quaggiù, a loro estranea, non è possibile ripercorrere con piacere e con facilità la via erta, perché

vivere una vita facile appartiene solo agli dèi (*Ivi*, 6). Marcella deve, quindi, trovare nella precettistica pitagorica cui è stata iniziata i presupposti necessari per superare il turbamento in cui è costretta a vivere. Poiché il corpo è soltanto un segno esteriore e il vero io lo si coglie solo con il pensiero, Marcella, fuggendo le passioni del corpo, può risalire nella purezza al proprio io e congiungersi spiritualmente con Porfirio, il quale, pur trovandosi lontano,

sarà, in tal modo, presente a lei (*Ivi*, 8-10). Il saggio è colui che onora la divinità con la saggezza e prepara nel suo spirito il tempio, adornandolo con l'intelletto, statua vivente di Dio che vi ha riflesso la sua immagine (*Ivi*, 11). Tramite l'esercizio delle virtù il saggio potrà giungere all'assimilazione del pensiero a Dio (*Ivi*, 16). Bisogna riconoscere la vera ricchezza, contenuta entro i limiti delle necessità naturali (*Ivi*, 27); conservarsi puri con

l'astinenza dai cibi e dai piaceri del sesso (*Ivi*, 28); sradicare ogni vano desiderio e speranza dell'effimero, allontanando ogni paura e infelicità (*Ivi*, 29); considerare di poco conto le cose che vengono dalla fortuna: quando si è fortunati, imparare ad accettare la sfortuna e, quando si è sfortunati, non ritenere una gran cosa l'essere fortunati (*Ivi*, 30). Risulta necessario tenersi lontano dal portare l'inutile peso delle opinioni e perseguire la vita filosofica,

che elimina le passioni dell'anima (*Ivi*, 31); essere padroni del corpo ed essere pronti, qualora sia necessario alla salvezza dell'anima, a recidere tutto intero il corpo (*Ivi*, 34).

Nel *De regressu animae*, Porfirio sostiene che il ritorno (ἄνοδος) dell'anima a Dio si ottiene mediante la liberazione filosofica dell'anima imprigionata nel corpo, la quale si realizza grazie all'azione della Mente o Intelletto del Padre (

νοῦς πατρικός) che la purifica, consapevole della volontà paterna (Aug., *De civ. Dei*, X, 28) e suggerisce la fuga dal corpo per giungere alla felicità, che coincide con la contemplazione e con l'assimilazione a Dio.

Il trattato *Sull'astinenza dalle carni* fu scritto in Sicilia, attorno al 270 d.C., dopo la morte di Plotino. L'opera è dedicata al discepolo Castricio Firmo, tornato alla pratica illecita del mangiar carne, ed è composta da quattro libri che

conserviamo per intero, dato che la lacuna contenuta nella parte finale dell'ultimo libro è sanabile grazie a una citazione latina tratta dal *Contro Gioviniano* di Girolamo.

Nel primo libro Porfirio, anzitutto, confuta i filosofi – alcuni stoici, alcuni peripatetici, alcuni epicurei, Eraclide Pontico e Clodio di Napoli – che difendevano l'alimentazione a base di carne. Indi, passa a esporre le ragioni a favore del vegetarianesimo e a

dimostrarne la validità, in relazione all'ascesi mistica e all'assimilazione a Dio. Colui che mangia carne, non vive con purezza e non purifica l'anima e il corpo, e perciò non è degno di unirsi intimamente con Dio.

Nel secondo libro affronta il problema dei sacrifici, per i quali vengono uccisi buoi e pecore. Rifacendosi al trattato *Sulla pietà* di Teofrasto, Porfirio dimostra come originariamente i sacrifici avvenivano solo con aromi e con vegetali. Poi,

seguendo le orme dello scritto *Sui sacrifici*, del neopitagorico Apollonio di Tiana, asserisce che l'unico sacrificio gradito al Primo Dio è il silenzio dell'unione con Lui; al Secondo Dio, invece, è la preghiera. I sacrifici cruenti non sono graditi agli dèi, bensì ai dèmoni maligni dai quali l'uomo ottiene benefici materiali, e perciò sono da evitare. Per purificare la propria anima, il filosofo deve astenersi dal cibo animale e avvicinarsi a Dio con i propri

mezzi, offrendogli in sacrificio l’elevazione spirituale e intellettuale, che si ottiene con l’impassibilità dell’anima e la frequente pratica devozionale.

Nel terzo libro, ricorrendo alla distinzione stoica tra discorso interiore (λόγος ἐνδιάθετος) e discorso proferito (λόγος προφορικός), Porfirio dimostra che anche gli animali sono dotati di pensiero e linguaggio.

Nel quarto e ultimo libro, infine, prende in analisi il tipo di alimentazione e le forme di

astinenza e di purezza praticate dai filosofi e dai sacerdoti, in ispecie esamina i Greci, gli Egiziani, le comunità giudaiche dei Terapeuti e degli Esseni, i Siriani e i Persiani, i Brahmani dell'Indo e i Gimnosofisti del Gange, e i Cretesi.

Dello scritto *Sul conosci te stesso*, in quattro libri, possediamo solo un frammento tratto dall'ultimo libro, trascritto da Stobeo e diviso da lui in tre parti. Nella prima, Porfirio fa una sintesi della

tradizione storico-letteraria che attribuiva il detto a persone diverse: Femonoe, Fanotea, Biante, Talete, Chilone; nella seconda, passa in rassegna le interpretazioni filosofiche di tale gnome, e nella terza ne fornisce un'interpretazione etica. Il «Conosci te stesso» è un'esortazione a spogliarsi del sensibile, a contemplare noi stessi e riconoscere in noi l'anima e l'Intelletto, l'uomo perfetto di cui ciascuno di noi è l'immagine. Solo così si acquisisce la vera felicità, cui

concorrono la disposizione alla saggezza, la contemplazione del bene in virtù della saggezza posseduta e la conoscenza di ciò che realmente essa è.

Gli scritti scientifici

Porfirio, per la sua variegata versatilità ed erudizione, si cimentò anche in opere di carattere scientifico, interessandosi soprattutto di matematica, astronomia, musica, biologia e medicina. Fra le più interessanti,

meritano un cenno il *Commentario agli «Armonici» di Tolomeo*, nel quale l'autore, dal punto di vista logico e teoretico, esamina la dottrina sull'armonia e sulla musica presente nell'opera di Tolomeo; l'*Introduzione all'«Apotelesmatica» di Tolemeo*, nella quale si occupa di astronomia e astrologia, e il trattato *Sull'animazione dell'embrione*, nel quale, affrontando il problema – tuttora aperto – sul momento della creazione e dell'ingresso

dell'anima nel corpo di un feto, sostiene l'opinione che l'anima vivifica l'embrione solamente dopo il parto.

---

[14] Nacque a Licopoli, in Egitto, nel 204 (o 205). A 28 anni si diede alla filosofia e udì più d'uno dei maestri che allora tenevano lezione in Alessandria, senza però rimanerne soddisfatto. Un amico lo invitò a sentire Ammonio, del cui insegnamento rimase invece entusiasta. Ne fu discepolo per ben 11 anni. Nel 243, desiderando conoscere nelle sue fonti la saggezza orientale dei Persiani e degli Indiani, accompagnò l'imperatore Gordiano nella spedizione contro la Persia; ma la campagna militare riuscì male; lo stesso imperatore vi fu ucciso; Plotino poté appena salvarsi in Antiochia. Nel 244 si

stabilì a Roma, dove fondò una scuola che diventò sempre più numerosa. Negli ultimi anni ventilò l'ambizioso progetto di fondare nella Campania una città filosofica sul modello di quella di Platone, ma l'idea rimase senza realizzazione. Le sue condizioni viepiù cagionevoli (soffriva di un'affezione cronica dello stomaco) lo indussero ad abbandonare Roma e a ritirarsi in una villa della Campania che gli fu messa a disposizione. Morì nel 270, a 66 anni, presso Minturno. Porfirio racconta che al medico, suo amico e discepolo, che venne a vederlo, egli, morente, avrebbe detto: «Ti aspettavo, prima di riunire quello che vi è di divino in noi al divino che è nell'universo».

15 Nato a Tiro nel 232, studiò ad Atene con Longino, dal quale assorbì l'amore per l'erudizione. Divenne poi discepolo di Plotino, dal quale si allontanò nel 268 per

recarsi in Sicilia su consiglio di Plotino stesso, allo scopo di recedere dalle sue intenzioni di suicidio. In Sicilia compose probabilmente il suo scritto *Contro i cristiani*, che è andato perduto. In vecchiaia sposò la vedova di un amico, Marcella. Morì all'inizio del quarto secolo, poco dopo la comparsa della sua edizione delle *Enneadi* di Plotino.

Indice

Introduzione
Indice delle sigle

1. Il pensiero presocratico
Il passaggio dal mito al logos e la ricerca del

principio
La «physis»
L’interpretazione monistica e trasformistica dell’arché
I MILESI
Talete
Anassimandro
Anassimene
La «scienza» dei Milesi
ERACLITO
L’unità dei contrari e il

fuoco nel dinamismo universale

La sapienza e l'unità del tutto

L'anima e le idee morali

I Pitagorici

Senofane

Gli eleati

PARMENIDE

ZENONE E MELISSO

I Pluralisti

EMPEDOCLE

I Sofisti politici

Socrate

Il rapporto di Socrate con la sofistica e la «questione socratica»

Sapere di non sapere

Il dialegesthai e l'ironia

Il dialegesthai, la maieutica e la domanda sul «che cos'è»

La cura dell'anima e la virtù

Il dio e il demone

Le scuole socratiche minori

LA SCUOLA CIRENAICA

LA SCUOLA CINICA

LA SCUOLA MEGARICA

3. Platone

Alla ricerca del significato di Socrate

La teoria delle Idee

La teoria della conoscenza

La struttura delle Idee e la dialettica diairetica

L’anima, le sue parti, la

sua immortalità

Lo stato Ideale

La condanna dell’arte

La bellezza e l’amore

Il Demiurgo e la formazione dell’universo

4. Aristotele

La filosofia prima

LA DIVISIONE DELLE SCIENZE, IL METODO D’INDAGINE E L’AMBITO DELLA «FILOSOFIA PRIMA»

LA CRITICA DELLE IDEE

LE CATEGORIE E IL PRIMATO DELL'INDIVIDUO SOSTANZIALE

LA SOSTANZA NELLO SVILUPPO DELL'ONTOLOGIA ARISTOTELICA

LE SOSTANZE SENSIBILI E QUELLE IMMOBILI

LA FILOSOFIA PRIMA COME SCIENZA DELLE CAUSE E DEI PRINCIPI PRIMI

LA FILOSOFIA PRIMA COME SCIENZA DELL'ESSERE IN QUANTO ESSERE

La famiglia

Il villaggio

La città

La poetica

LA POESIA E L'IMITAZIONE

LA TRAGEDIA E L'EPICA

5. La filosofia ellenistica e romana

Considerazioni introduttive

Epicuro e l'epicureismo

IL PRIMATO DELL'ETICA E L'ANTIPLATONISMO DELLA FILOSOFIA DI

L’oltrepassamen della concezione metafisica
Materia e qualità
Logos e pneuma
La divinità universale e gli dèi
Il Fato e la Provvidenza
L’uomo
L’etica

Il valore e il bene

La virtù, il bene supremo e la felicità

Gli indifferenti, le azioni perfette e i doveri

Le passioni

Il sapiente e lo stolto

La comunità degli esseri razionali

realtà delle cose

Le cose sono non più che non sono, sono è non sono, né sono né non sono

Afasia, adoxia e sospensione del giudizio

L’etica pirroniana

TIMONE

Sulla linea di Pirrone

I *Silli*

Altri scritti

ARCESILAO

L’indirizzo scettico della seconda Accademia

La sospensione del giudizio e dell’assenso

Il sapiente non ha opinioni

Il criterio del «ragionevole» e la felicità

CARNEADE

Carneade e la terza Accademia

La critica della rappresentazione apprensiva di Crisippo

Il saggio e l’opinione

Le rappresentazioni persuasive

Assenso e approvazione

La verità non esiste

La critica della causa

L'etica

SESTO EMPIRICO

Lo scetticismo nella presentazione di Sesto Empirico

La critica alla logica dogmatica

La critica della

fisica dogmatica
La critica dell’etica dogmatica
6. Il neoplatonismo
Ammonio Sacca
Plotino
NEL SOLCO DI PLATONE
L’UNO-BENE
L’INTELLETTO
L’ANIMA E IL MONDO FISICO
LA MATERIA
L’UOMO